د. محمد ياسر شرف

فلسفة التصوف السبعيني

دراسات فكرية
٧

فلسفة التصوف السبعيني

د. محمد ياسر شرف

فلسفة التصوّف السبعيني

منشورات وزارة الثقافة
في الجمهورية العربية السورية
دمشق ١٩٩٠

فلسفة التصوف السبعيني / محمد ياسر شرف .- ط ١ .-
دمشق : وزارة الثقافة ، ١٩٨٧ .- ٤٢٤ ص ؛ ٢٥ سم .

١- ١٨٩,١٢ ش ر ف ف ٢- العنوان ٣- شرف

مكتبة الأسد

الايداع القانوني : ع - ١٩٨٧/٦/٥٤١

تصدير

راودتني أثناء إعدادي هذا البحث للنشر ذكرياتٌ عنه كثيرة ، ترافقت جميعها بالفكرة القائلة إن صاحب الفلسفة الصوفية السبعينية قد لقي معارضة وعنتاً من مخالفيه في كل مكان ، وعمد خصومه الجامدون إلى صرف الناس عن فلسفته الرائدة وبحثه المتفوّق ، فلم يدخروا وسعاً في ذلك واستغلوا مختلف الظروف .

فهو صاحب فكر مستنير ، يجدُّ في طلب الحقيقة غير عابىء بالأخطار ، لاينِي عن تناول القضايا الإشكالية بجراءة الباحث الواثق وتفاؤل المفكر الأمين ، ناظراً إلى غايته المثلى باعتبارها المسوغ الكافي لكل أداة بحث ووسيلة تنقيب ، يملؤه شعور فاغم بإثبات الوجود مخلّصاً ، من لبس الشوائب ودرن الخوفْ والضياع .

وإني لأذكر حديثي عشية الثالث والعشرين من حزيران عام ١٩٧٥ م مع الصديق الدكتور أبوالوفا التفتازاني – القطب العام للطرق الصوفية حالياً – في منزله بمصر الجديدة ، حيث نصحني آنذاك أن أقتصر بحثي على الجانب الأخلاقي أو الجانب التعبيري الرمزي أو المنطقي عند ابن سبعين . فقد أخبرته إن دراسة كهذه لايمكن أن تحقق أصالتها وفرادتها دون التعرض للمشكلات التي فجرها ابن سبعين كافة ، ولن يكون أحد هذه العناوين سوى تسمية للكل باسم بعض أجزائه أو هروباً من ذلك .

فهاهو ذا فيلسوف الوحدة المطلقة بين ظهرانينا من جديد، أقدمه إلى قراء العربية وأنا على يقين أنه من أهم الشخصيات الصوفية في الفكر الاسلامي ، آملاً أن تسهم هذه القراءة في سد ثغرة من مكتبتنا الفلسفية ، التي اصطبغت بالتأريخ النقلي لفترة غير قصيرة .

وأذكرُ بمزيد من العرفان جهود أساتذتي الدكتور عادل العوا الذي أشرف على هذا البحث وناقشه مع الدكتور عبدالكريم اليافي والدكتور محمد طيب تيزيني ومنحوه أول درجة ماجستير في الفلسفة من جامعة دمشق ، وأستاذي الجليل أنطون مقدسي الذي كان له فضل التشجيع على نشره ، والدكتور عبد الرحمن بدوي على مكاتبته ، والدكتور التفتازاني على مداولاته، وجميع الذين ساعدوني من المستشرقين والعرب في الحصول على مخطوطات ابن سبعين ، وخاصة من اسكوريال مدريد ومكتبة استانبول ومعهد المخطوطات العربية ، فلولاهم ماتيسر لي إظهاره في هذه الصورة .

د . محمد ياسر شرف

مقدّمة

تشمل فلسفة المغربيين رقعة هامة من الأرض التي نمت فيها الفلسفات اليونانية والرومانية والهندية والصينية بالمعنى الاجمالي ، وسواها من من العقائد المذهبية المختلفة الأخرى ، التي اطلع عليها العرب والمسلمون بشكل مباشر أو غير مباشر . وذلك لما قدمته من أُطُرٍ دراسية ومناهج متميزة في بحث المشكلات التي أثارتها الفلسفات السابقة، ولاسيما بعد امتزاجها بالفكر الديني الاسلامي ، بما يثوي في أحشائه فقهاً وعلم كلام .

لقد أسهم فلاسفة المسلمين عامة ، والمغربيون منهم بالتحديد ، في إقامة صرح الفلسفة الأوروبية ، وعلى نحو ظاهر ، فكانوا مرتكز عبور حضاري لثقافات سابقيهم ، إلى جانب تقديمهم الإضافات الفكرية المضيئة مما لايمكن التغاضي عنه بحال ، مهما تكن الأسباب الداعية لهذا الموقف .

وفلسفة ابن سبعين ، موضوع هذا الكتاب ، تشكل أحد المنعطفات الفكرية والإضافات التي عمقت طريق البحث الفلسفي ، ضمن إطار الدين . فهي قد فتحت السبيل ، بكل جرأة وطموح ، إلى تناول المشكلات الميتافيزيقية من منظور يتمتع بقدر من الطرافة لاينكر ؛ أعني نظرة الوحدة المطلقة للوجود ، من حيث كان .

إلا أن ابن سبعين لبث في زاوية ثانوية من التأريخ للحركة الفلسفية الاسلامية ، في المغرب منذ القرن الثالث عشر وحتى قرننا ، لأسباب دينية وفلسفية وعقيدية بحت . فهو - حتى اليوم - موزّع التصنيف بين مؤمن ومنكر تارة ، ومنطقي وصوفي تارة أخرى ؛ ومتستر بالفلسفة . والمراجع الأوابد الأمهات ، فيما تكتب عنه ، مقلة لاتورد غير النزر اليسير ، مما ليس قادراً - وحده - على إلقاء الضوء الكاشف على مسارب كافية من فكره الذي يمكننا من الاطلاع على آرائه وأغراضه ثم تقويمه .

وقد أسهم الدكتور عبد الرحمن بدوي وعدد من المستشرقين أمثال : كولن ، أماري ، لاتور ، ميرن وماسينيون في الكشف عن جوانب هامة من فكر نتاج ذلك الفيلسوف ومعتقده ، فيما نشروه من رسائله أو دراسات متعلقة بها . وزاد تلك الجهود فائدة جلى البحثُ القيم الذي وضعه الأستاذ أبو الوفا التفتازاني عن « ابن سبعين وفلسفته الصوفية » فحصل به درجة الدكتوراه من جامعة القاهرة عام ١٩٦١ م ، ولم يصدر إلا من فترة قريبة العهد ، يغني المكتبة العربية ؛ وبعد أن كان الدكتور بدوي قد حقّق عدداً كبيراً من رسائل هذا المفكر ، وأصدرها عام ١٩٦٥ م مسبوقة بمقدمة كتبت في « برن » بسويسرا سنة ١٩٥٦ م .

لكن النهج الذي اتبعه كل من أولئك الباحثين ، عرباً ومستشرقين ، كان يتلمس جزءاً مفرداً من فكر ابن سبعين - كما فعل ماسينيون مثلا حين قصر تناوله على الجانب النقدي للفلاسفة - أو أنه لم يتجاوز إطار التعريف التحليلي العام لاتجاهه العقيدي - كما فعل التفتازاني -

والبحث عن مكانته بين المتصوفين من أقرانه . بالقياس لما رمى اليه ابن سبعين وجعل وكده عليه .

ولدى اطلاعي على المصادر التي يستقى من مخطوطاتها اتجاه الفيلسوف المغربي ومذهبه ، وجدت مجالاً رحباً لقراءة جديدة عن فلسفته ، تأخذ على عاتقها فرز أساسات مذهبه ومكوناتها ، حريصة على الموضوعية ماأمكن ، في رؤية لاترمي إلى إثبـــات أن يكون مفكرنا ضمن الدين لاخارجه .

انطلاقاً من هذه القناعة عمدت إلى تناول مانقل من الاثار السبعينية ، ناظراً في نقاط الاستناد المتعلقة بها ، دون أي موقف مسبق ، وغير مبال إن كانت النتيجة تضيف اليه المجد في إبداع الجديد أو تسلكه في زمرة الحفظة المقلدين .

لذا ، فانني أقر — منذ البداية — أن ماأقدمه هو رؤية مقترحة ممكنة لتحديد ورسم صورة ابن سبعين مفكراً وفيلسوفاً ؛ في وقت جهدت فيه لانتزاع الشواهد الحية من مؤلفاته تأييداً لما ذهبت اليه .

فان استطاع هذا البحث أن يري مفكرنا هذا من وجهة مسوغة النظر ، يزينها الاعتماد على النصوص الأصيلة لفكره ، تكن الغاية الرئيسة التي طمحت اليها قد تحققت ، لأن هذا يجلي نقطة خلافية انعطافية في منحى الفكر الفلسفي الاسلامي العربي الصريح ، أرستْ لبنة خطرة الموضع في البناء التأريخي لتلك الحقبة من الزمن .

أما الهدف الثالث الذي سأعمل على تحقيقه ، فهو جلاء التفصيلات الجزئية في مذهب ابن سبعين ، مما صرف عنه التفتازاني النظر ، ولم

يتحقق بعد ، خاصة فيما يتعلق بالنظرة السبعينية لوجود العالم والنفس والمعرفة الانسانية المحصّلة .

وفي هذا السياق ، حرصت على أن لاأسوق الموضوعات متشابكة كما عالجها ابن سبعين في نصوصه . بل أفردت لها فصولاً مستقلة نسبياً ، بغرض المنهج والتسهيل فقط ، وكيما يتسنى الاطلاع المتنامي على الأصول النظرية التي يعتمدها في بناء فلسفته وطرح آرائه وعرض فكره .

وهذا مادفعني إلى الحديث عن أهم الأحداث التي رافقت تطور حياته وطرق تعبيره عن معتقداته ووجهات نظره ، التي أثرت في الأطر العريضة لطرق أدائه اللغوي في عرضه الأسس المكونة مناظيره الخاصة . فشكل هذا رابع النقاط التي رميت اليها .

وقد أفاد تناولي هذا الموضوع – مجدداً – في العثور على كتاب « المقاليد الوجودية » لابن سبعين ، الذي هو نسخة رابعة من كتابه : « بد العارف » ، وأشرت إلى وجود نسخة خامسة منه في الاتحاد السوفيتي دأبت للحصول عليها ، ولم أتلق – حتى الآن – أي رد حول استقصائي وجودها .

كما حققت نفي نسبة كتاب « جواهر السر المنير في أصول البسط والتكسير » لابن سبعين .

وأظهرت وجود بعض الرسائل ظنّ بعض الباحثين أنها مفقودة . وقد استكملت سعياً بالدلالة إلى رسائل مذكورة لابن سبعين مما لم يعثر على نسخ لها بعد ، لم تتيسّر لسابقيَّ ، وأشرت لجميع ذلك في مواضع .

وقسمة الكتاب المتبعة أربعة أبواب . فيها أربعة عشر فصلاً :
يضم أول الأبواب الحديث عن ابن سبعين ، مولداً ونشأة ومراحل حياة ، ثم يعرض للثقافات والاتجاهات الفكرية الرئيسة التي كانت سائدة أو شائعة في عصره ، في إطار البيئات الاجتماعية التي توزعت سنوات عيشه أثناء إقامته باختلاف البلدان والأقطار . ويأتي – بعد – عرض الروايات في وفاة مفكرنا ، وصنوف الاختلافات والنتائج المتحصلة عنها ، لينتهي الفصل الأول من هذا الباب .

ويتبع ذلك عرض لمؤلفات ابن سبعين وآراء للمتقدمين والمحدثين فيه ، تحدد بعض جوانب المواقف التي اتخذوها إزاءه ، والأشكال التي رسمت شخصيته بخطوطها العامة – مستشفة من جملة أحكامهم التقويمية التي أطلقت .

أما الباب الثاني : فهو تحليل لمجمل الميزات والأطر الفكرية التي شهرت ابن سبعين ، منظوراً اليها من ثلاثة مجالات :

أولها : الفقه ومايشتمل عليه من استنباط الأحكام الشرعية من النصوص المقدسة ، وما يتعلق بذلك من أحوال التأويل الذي كان قد وصل اليه العصر في تلك الحقبة من تاريخ الفكر الاسلامي في ذلك الصقع .

وثانيها : الكلام الذي استوى علماً لدى المسلمين ، ينطوي على استخدام أدوات الحجاج في المسائل الدينية وإثباتها ، عن طريق دحض حجج الخصوم وبيان تهافتها ، في حدود ماوصل هذا النوع من النتاج الفكري إلى الاندلس والمغرب خاصة .

والثالث فيها : اتجاه التصوف الذي سلك فيه ابن سبعين وعُدَّ قطباً للدين ، يؤخذ برأيه ويتبع ، وتسمى به شيعة ومريدون . يدقق – أثناء

ذلك – النظر في مصادر الطريقة السبعينية ومناهلها وتعاليمها التي ارتسمت بها واشتهرت عليها ومآلها .

وقد جعلت ثالث أبواب الكتاب للحديث عن فلسفة الوحدة المطلقة ، ذلك الاتجاه الذي يفرد مفكرنا عن سابقيه ، وبه تكتمل صورة فكره ومعتقده . عرضت فيه الأصول التكوينية والمبادىء الرئيسة التي أصّلها واتبعها في تكوين مذهبه ، والعقائد التي ارتآها كافية ، قمينة بتحقيق الوجود ، ومعرفة الأوضاع والأحوال المتلاحمة خلَلَها صورُ التحصيل المعرفي والادراك لوقائع حياتنا والظواهر الطبيعية التي تتبدى في كل آن ٍ جديد .

ثم أنتقل لتقرّي الأصول والبواعث الأخلاقية التي ارتضاها الفيلسوف للمجتمع الانساني التام ، بعد طموحه إلى رسم المؤشرات الموصلة اليه ، وتبعاً لمنظومة مبدئية لايصانع فيها .

واستغرق تقويم الاتجاه السبعيني – أصولاً ومبادىء وإشكالات – رابع أبواب هذا الكتاب : فعرضت للأفكار والآراء التي تم بسطها بتحليل يدفع – عن طريق المناقشة – بالأصول إلى نهاياتها اللازمة عنها . ويربط بين ذلك والمعين الديني الذي ضوّع جهدَها الأساس وسلكها في منظومة الفكر الاسلامي ، تعتمد على نصوصه المقدسة ووقائع مجتمعه السلوكية ، وترمي إلى إعادة بنائه بما يتلاءم ونظرة الشمولية التي يرغب فيها .

وقد حصّلت – إكمالاً لذلك – بعض الجوانب المقاربة للفكر الفلسفي اللاحق لدى الغربيين ،باعتماد جملة النتائج المترتبة عن الأصول التي اعتمدها ابن سبعين وتابعوه – كلٌ على حدة – في بناء مذهبه الخاص . ونقاط الاشتراك المتخلّصة بعد ذلك الطراز من السعي لمعرفة الوجود .

الباب الأوّل

ابن سبعين وعصره

الفصل الأول

من حركة الحياة

تخضع بنية كل شخصية لجملة من القابليات والامكانيات المتباينة ، كما لصنوف من المواقف والحاجات والرغبات ، وللبيئة التي تحياها ضمن إطار معطياتها بأنواعها المتعددة .

وللاطلاع على الأطر الفكرية التي انتظمت في اتجاه ابن سبعين ، لابد من معرفة النشأة الفكرية ومراحل تطور تلك العقلية المبدعة . كما لابد من التعرف على السمات العامة التي ميزت المنظومات العقيدية في المجتمعات الاسلامية ، طوال فترة من الزمن ، تجاذبتها فيها تيارات عديدة ومتفاوتة الدرجة والنوعية في السلوك السياسي والاقتصادي ، والردود والهيئات الاجتماعية التي تنشأ عن ذلك .

فالسلوك السبعيني والثقافة التي صدر عنها خلال المراحل التلقينية والتعليمية والخبرات التي تفاعلت معها ، يصح أن ينظر اليها بما هي مستقاة الفعل سلباً وايجاباً من الحالة الاجتماعية عامة ، ومن الأوضاع التي اتخذتها الحركة الثقافية في تلك الآونة ، والفلسفية خاصة ، وماارتبط بها من أحوال متغايرة ذات تأثيرات على المشتغلين بهذا النوع من الجهد العقلي ، ومابها من أمور .

إذ يظهر – في هذا السياق – المدى الذي تشير اليه الأحداث من صنوف الردود التي استدعتها والأسباب التي اقتضتها والنتائج المتحصلة عنها . ويلقي ضوءاً على بعض الفرق والمذاهب والمواقف التي اتخذتها السلطة إزاء الفكر الديني الفلسفي والصوفي والفقهي ، والأصول المعتمدة في تصنيف المفكرين .

ثم تبدو دوافع الإجراءات التي اتبعت بحق الذين خرجوا على ماكانت الحكومات الرسمية تقره من أساليب للبحث والتأليف ، تقترب وتبتعد التقاءً ومعاندة تبعاً لما تمليه الظروف والسياسات الاجتماعية الدينية .

إن حركة الحياة السبعينية لم تكن منعزلة عن تيار الحياة العامة ، بل إن نقاط التقاء وابتعاد الواحدة عن الأخرى تتحول إلى دلالات نابضة بالمعاني الكاشفة عن الحالات النفسية والقناعات الفكرية والمطامح الخلقية التي كرس مفكرنا حياته لتحقيقها وتوكيد وجودها . وتبدو آراء الآخرين ومواقفهم ، حباً أو كراهية – أنساً أو نفوراً ، ذات شأن لاينكر في رسم انطباعات التأثير الشخصي التي يساعد الإلمام بها على بناء الأحكام البديلة ، سلباً وإيجاباً ، مما يتعلق بالماضي أو الحاضر أو المستقبل .

مولده ونشأته الفكرية

ولد عبد الحق بن ابراهيم بن محمد بن نصر بن محمد بن سبعين العكي الغافقي في (رقوطة) من أعمال (مرسية) بالأندلس ، من أسرة كريمة النسب والمحتد ، عام (٦١٤ هـ ١٢١٧ م) (١) أواخر عصر الموحدين .

(١) الصفدي : الوافي بالوفيات ج ١٨ ص ٢٠ . ابن كثير : البداية والنهاية ج ١٣ ص ٢٦١ . ابن تغري بردي : النجوم الزاهرة ج ٧ ص ٢٣٢ .

وقد أمضى طفولته وسني مراهقته ، كما يخبرنا أحد تلامذته (٥) ، بعيداً عن « اللهو واللعب . . واللذة الطبيعية التي هي في جملة البشرية » وعزف عن « الرياسة العرضية المعوَّل عليها عند العالم ، مع كونه وجدها في آبائه . . وهي الآن في أخوته » . وأنفق صباه وأكثر فتوته طالباً العلم على الأساتذة الأندلسيين ، حتى توافر له التكوين اللغوي والديني والفلسفي . وقد اطلع « على القوانين المتقدمة كلها الشرعية والفلسفية والأدبية ، وحصر الكتب المنزلة فيها والغير المنزلة (١) ، من أول مبدأ العالم إلى وقتنا هذا ، وعرف مجملها ومفسرها ، ومهملها ومخصصها ، وفك غوامضها »(٢) .

وكان ابن دهاق (٥٥) في جملة أولئك الذين قيل إن ابن سبعين قد استفاد منهم،حيث أخذ عنه التصوف (٣)، وكذلك الحراني (٥٥٥)

---

(٥) يحيى بن محمد بن أحمد بن سليمان الىلنسي : الوراثة المحمدية والفصول الذاتية . وقد نقل صاحب نفح الطيب ج ٢ ص ١٩٧ – ٢٠٠ « مايتعلق بالغرض مما في الرسالة في شأن الشيخ ابن سبعين « الذي اختصر اسمه على الشكل ٥ فعرف بابن دارة أو الدائرة لأن الدائرة علامة الرقم ٧٠ عند المغاربة .

(١) كذا وردت ، وصوابها : حصر الكتب المنزلة فيها وغير المنزلة .

(٢) شارح رسالة العهد لا بن سبعين . مجموعة رسائل ابن سبعين ص ١١ .

(٥٥) ابراهيم بن يوسف بن محمد بن دهاق الأندلسي الأوسي، يكنى بأبي اسحق ، ويعرف بابن المرأة . اشتهر في مالقة ومرسية بحفظه الحديث والتفسير والفقه والتاريخ وبتخصصه في علم الكلام والتصوف . وجميع تصانيفه « نافعة في أبوابها حسنة الوصف والمباني » . مات بمرسية سنة (٦١١ ﻫ) .

(٣) ابن الخطيب : الاحاطة ص ٢٨٢ . المقري : نفح الطيب ج٢ ص ١٩٦ .

(٥٥٥) أبو الحسن بن علي بن محمد بن ابراهيم بن محمد الحراني،سكن حماه واشتهرت عنه حكايات عجيبة ، وكان فائق اللسان في علم الحروف والاسماء ، عارفاً بمراتب الخواص ، مات سنة (٥٣٨ ﻫ) . انظر : البوني : شمس المعارف الكبرى ج ٤ ص ١٤١ .

وتلميذه البوني(٭) اللذان استفـــاد منهما في اضطلاعه بعلم الحروف والأسماء .

« اشتغل ابن سبعين بعلم الأوائل والفلسفة ، فتولد له نوع من الإلحاد ، وصنف فيه ، وكان يعرف السيمياء »(١) ، وكان له « علم وحكمة ومعرفة ونباهة وبراعة وبلاغة وفصاحة »(٢) و « يؤدي ماعنده من المعاني أداء حسناً »(٣) . فزاد ذلك هجوم فقهاء الاندلس عليه ، وأذكى اشتداد الحملة ضد آرائه الجريئة المخالفة لما هي عليه جماهير المسلمين ، في وقت بدأ فيه ضعف سلطة حماته من الحكام (٤) .

اضطر إلى مغادرة الأندلس حوالى سنة (٦٤٠ هـ) مع فريق من أتباعه الذين صحبوه في رحلته ، تاركاً (غرناطة) التي كان دخلها في طريقه إلى شمال افريقيا (٥) .فنزل (سبتة) وعكف على التصوف ، دراسة وتدريساً ، ولقي استحساناً لدى العامة التي غشيت مجلسه (٦) ؛

(٭) أحمد بن علي يوسف القرشي، يكنى بأبي العباس ويعرف بمحيي الدين. ولد في (بونة) بالجزائر ، واشتهر بضلوعه في علم الحروف والأسماء ، خاصة في كتابه (شمس المعارف ولطائف العوارف) . مات سنة (٦٢٢) هـ – انظر : حاجي خليفة : ج ٢ ص ١٠٦٢ .

(١) ابن كثير : البداية والنهاية ج ١٢ ص ٢٦١ .

(٢) الغبريني : عنوان الدراية ص ٢٠٩ .

(٣) أحمد أمين : ظهر الاسلام ج ٣ ص ٧٠ . أشير بالمناسبة إلى أن أحمد أمين أخطأ في هذا الموضوع إذ نسب لعبد الحق حادثة لقاء أخيه أبي طالب « بابا روما » موفداً من ابن هود . انظر : شكيب أرسلان : الحلل السندسية ج ٣ ص ٥٠١ .

(٤) انظر : الفصل الثاني من هذا الباب .
Macdonald : Muslim Theology , P. 265 و

(٥) ابن الخطيب : المرجع السابق ص ٢٨١ .

(٦) ابن الخطيب : الاحاطة ص ٢٨٣ .

وبعد أن « كان علم الفلسفة قد غلب عليه . فأراد أن يظهره متستراً في ستر وخفاء ، وغير مصطلح الفلاسفة في بعض ألفاظه . حتى لاتنفر النفس عن مقاله » (١) .

تزوج ابن سبعين من امرأة موسرة أعجبت به في سبتة ، وشيدت له منزلاً أقام فيه وزاوية للعبادة (٢) . وقد أنجب منها ذكراً أسماه « محمداً » أو « أحمد » ، ولقبه شهاب الدين . أو نور الدين ؛ وإليه وجه رسالته (النصيحة) التي يقول فيها : « وسميتها النورية منسوبة إلى لقبه . فانها مرسومة برسمه ومشهورة باسمه » (٣) . ولبث محمد بن عبد الحق في المغرب حتى وفاته (سنة ٦٦٦ هـ) في حياة أبيه (٤) .

قضى ابن سبعين الفترة الخصبة من حياته الفكرية والنفسية في المغرب ، حيث ألف معظم أعماله . وهناك دارت مناظراته العنيفة مع الفقهاء ، من أعداء الفلسفة والتصوف . فظهرت عليهم حجته ، وخصمهم بمتانة استدلاله وسعة اطلاعه ، فاستطارت شهرته بالآفاق .

أوغر ذلك « صدور الفقهاء عليه فراحوا يتهمونه بالكفر . . واضطر حاكم سبتة (ابن خلاص) إلى طرده منها » (٥) . فسكن (العدوة) ثم (بجاية) ، حيث لقيه أناس كثيرون « أخذوا عنه وانتفعوا به في فنون خاصة » (٦) .

---

(١) الفاسي : العقد الثمين ج٣ ص ٢٩٢ .

(٢) اقتبسه بدوي والتفتازاني عن كولن ، من :

Archives Marocaines, XXV, P. 181.

(٣) ابن سبعين : الرسائل ص ١٠٩ .

(٤) الفاسي : المرجع المذكور ج٣ ص ٣٠١ .

(٥) عبد الرحمن بدوي : مقدمة رسائل ابن سبعين ص ٣ .

(٦) الغبريني : عنوان الدراية ص ١٣٩ وتاليتها .

لكن المقام لم يطب له « إذ لما توافرت دواعي النقد عليه من الفقهاء زياً وانتباذاً ونحـلة وصحبة واصطلاحاً ، كثر عليـه التأويل ، ووجهت لألفاظه المعاريض ، وقليت موضوعاته وتعاورته الوحشة» (١).

فدخل (قابس) في تونس ، ولم يمكث فيها ملياً بعد ان اتهمه شيخ الفقهاء أبوبكر بن خليل السكوني بالزندقة، فقد انقطع مقامه فيها سنة (٦٥٢ هـ) (٥) بسبب ماجرى بينه وبين الكثير من أعلام المشرق والمغرب من خطوب يطول ذكرها (٢) .

خلف ابن سبعين المغرب إلى مكة ، ماراً بمصر ، التي كان قد وصل اليها صيته الموسوم بالكفر والحيدة عن سواء السبيل ، مع رسول أوفده فقهاء المغرب لينقل أنه « ملحد قائل بوحدة الخالق والمخلوق »(٣) ، فما أطال بمصر بقاءه . لكنه لزم مكة حتى وفاته .

وقد لقي ابن سبعين من شريف مكة « أبي نمي ، محمد الأول » وافر الرعاية والاحترام ، فذاع صيته وأمر سخائه ، وانتشر علمه ، وكثر أتباعه ، واعتمد أهل مكة على أقواله واهتدوا بأفعاله ، ولاسيما بعد أن تتلمذ أميرهم على يديه ، حتى لقد بلغ من التعظيم الغاية (٤) .

---

(١) ابن الخطيب : الاحاطة ص ٢٨٢ . المقري : نفح الطيب ج٢ ص ١٩٦ .

(٥) أورد بدوي أن « خروجه من المغرب سنة ٦٤٢ هـ ، وهو في الثلاثين من عمره . ومعنى هذا أنه أقام بالمغرب حوالى خمس وعشرين سنة » (مقدمة الرسائل ص ٣) . وهذا خطأ ، لأنه يعني أن ابن سبعين غادر الأندلس وعمره يقل عن عشر سنوات ، ولا معنى – آنئذ – لما تواتر من شهرته وطريقته وأتباعه . وهو مخالف لما ذكر بدوي نفسه عن حال خروجه . والصواب ماأثبت . (انظر : المقري : نفح الطيب ج٢ ص ١٩٦) .

(٢) المقري : الموضع نفسه .

(٣) الشعراني : الطبقات الكبرى ج١ ص ١٥ .

(٤) ابن الخطيب : المرجع المذكور ص ٢٨٢ .

الأوضاع السياسية والاجتماعية :

ترافقت طفولة ابن سبعين والمدة التي قضاها في الأندلس ، مطلع حياته ، بمجموعة من الأحداث السياسية والعسكرية الهامة على مستوى الحياة الاجتماعية والردود الثقافية والاتجاهات الفكرية في تلك المنطقة .

فقد هزم (الموحدون) (*) في موقعة (العقاب أو التل) سنة (١٢١٢ م) بمشارف قرطبة (**) ، على نحو أدى إلى إخراجهم عن عن شبه الجزيرة العربية (١) .

كان قائد الجيش العربي الخليفة محمد الناصر (١١٩٩ – ١٢١٤ م) ابن المنصور ، ومعه ستمائة ألف . وكان في الجانب المعادي جيش (الأوراغون) بقيادة ملكها ، وجيش (نافار) بملكها ، وجيش البرتغال المؤلف من (الهيكليين) وسواهم من الفرسان ، وأمير جميع هذه الوحدات (ألفونسو الثامن) ملك (كاستيل) وفي جنوده بعض المحاربين (الصليبيين) الفرنسيين . وقد وقع بالعرب دمار بالغ ، حيث لم ينج إلا ألف (٢) .

(*) حركة دينية سياسية قام بها رجل من قبيلة « مصمودة » البربرية ، اسمه محمد ابن تومرت (حوالى سنة ١٠٧٨ – ١١٣٠ م) اتخذ لنفسه لقب المهدي ، ونادى بأنه جاء لإحياء السنة الاسلامية الصحيحة . فدعا أبناء قبيلته والقبائل الأخرى الجامحة من أهالي جبال الأطلس بمراكش إلى مذهب التوحيد ، انتصاراً لعقائد السلف واحتجاجاً على التمادي في نسبة الصفات إلى الله – الأمر الشائع بين جماعات إسلامية كثيرة آنئذ – وقد سمي أتباعه بالموحدين من بعده . (انظر : ابن خلدون : كتاب العبر ج ٦ ص ٢٢٥) .

(**) على بعد سبعين ميلا منها .

(١) حتّي ، جرجي ، جبور : تاريخ العرب (مطول) ج٣ ص ٦٥٢ .

(٢) المقري : نفح الطيب ج٢ ص ٦٩٦ .

فأدى ذلك إلى أن تصبح الأندلس لقمة سائغة لفاتحيها، يتقاسمها الأمراء الأغراب والعرب (•) .

وكانت الحكومة الموحدية عندئذ – حكومة دينية (ثيوقراطية) يعاون الإمام فيها صحبه العشرة الأوائل المسمون بالجماعة . في مايمكن وصفه بالوزارة ، وكان هؤلاء يضطلعون بمشورة الامام في جلائل الأمور . بيد أنه كان إلى جانب هؤلاء أفراد آخرون من ذوي النفوذ، كان الإمام يرجع اليهم في تدبير الشؤون السياسية والاجتماعية الهامة . ثم كان هنالك من صحب المهدي (أهل خمسين) وهم يشتركون في بحث الشؤون التي تلي أهميتها ماذكر ، ثم (أهل سبعين) الذين يشركون في بحث بقية الشؤون (١) .

قامت الدولة الموحدية في بدايتها على فكرة الإمامة والتوحيد ، فلما توفي المهدي ابن تومرت . قام في رياسة الدولة زعيم لاينتشح بثوب المهدية أو الإمامة الروحية واتسعت رقعة الدولة ، وعظمت صولتها العسكرية والسياسية ، وتحولت الخلافة الموحدية على يد عبد المؤمن إلى « ملك دنيوي باذخ وغاضت فكرة الإمامة المهدية شيئاً فشيئاً ،

(•) كان من بين أولئك الأمراء العرب الذين استقلوا بمناطقهم عن الجسد الأم « بنو نصر » في غرناطة . وقد ألفوا أقوى جماعة أحيت معالم السلطة الاسلامية لآخر مرة في الأندلس . وقد أسس هذه الدولة (١٢٣٢ – ١٤٩٢ م) محمد بن يوسف بن نصر (١٢٣٢ – ١٢٧٢ م) . وأرجعوا أصلهم إلى سعد بن عبادة من قبيلة الخزرج في المدينة ، وسموا (بني الأحمر) نسبة إلى أحمر الشعر ، محمد المذكور . (انظر : ابن خلدون كتاب العبر ج ٤ ص ١٧٠ ومابعدها . خليفة ، مراد ، الشرقاوي : تاريخ العرب في أفريقية والأندلس ص ٢٥٧) .

(١) ابن القطان : نظم الجمان . ص ١٠ و ٣٣ .

وإن كانت الدولة الموحدية قد لبثت حريصة على تقديس ذكرى المهدي ، ونعته دائماً في الخطب والرسائل الرسمية بالإمام المعصوم ، المهدي المعلوم ، وذكر اسمه في السكة ، والمناداة بشعائره البربرية القديمة في أوقات الصلاة » (١) ، فغدت العقيدة الموحدية مجرد شعار اسمي .

وقد وضع عبد المؤمن لتنظيم الموحدين نظاماً جديداً غير الذي وضعه ابن تومرت ، صنّف الموحدين في ثلاث طوائف :

١ – طائفة السابقين الأولين ، وهم الذين سبقوا إلى مبايعة الإمام المهدي أو غزوا معه ، أو صلّوا خلفه ، والذين اشتركوا في موقعة البحيرة الفاصلة سنة (٥٢٤ هـ – ١١٣٠ م) .

٢ – طبقة الذين دخلوا في زمرة الموحدين منذ موقعة البحيرة حتى فتح وهران سنة (٥٣٢ هـ – ١١٣٨ م)

٣ – الجماعات التي دخلت في زمرة التوحيد منذ فتح وهران ومابعدها .

وقد حافظ في هذا الإطار التقسيمي على هيكل النظام القبلي السائد في ذلك الوقت . و « غلب منذ ذلك الحين لون الخلافة الدنيوي بتضخم صرحها السياسي ، وتحوّلت في الواقع إلى ملك باذخ » (٢) . وكانت المعاملات والمناصب والمراتب الاجتماعية تتأثر بهذه التقسيمات وتحسب حسابها .

---

(١) محمد عبدالله عنان : عصر المرابطين والموحدين في المغرب والأندلس . ج٢ ص ٦٣٠ .

(٢) عنان : المرجع نفسه ص ٣٩٨ وتاليتها .

أما بالنسبة للأوضاع في المغرب (١) ، فقد كان الموحدون قد انقضّوا بمراكش على عبد الواحد المخلوع (٦٢١ هـ — ١٢٢٣ م) وخنقوه ، وخلص الأمر « للعادل » الذي عزل ، بعدُ ، بتواطؤ « عرب الخلط » و « بربر هسكورة » ، فخنق على يد الموحدين أيضاً .

وقد انتصب « ادريس » أميراً باشبيلية (٦٢٤ هـ — ١٢٢٦ م) وتلقب بالمأمون ، وثار « محمد بن أبي الطواحين الكتامي المتنبي » في (غماره) سنة (٦٢٥ هـ — ١٢٢٧ م) ، ومثله « محمد بن يوسف ابن هود الجزامي » في (سرقسطة) بالسنة ذاتها .

وفر « يحيى بن الناصر » إلى (تينمل) سنة (٦٢٦ هـ — ١٢٢٨ م) ، وجدد أشياخ الموحدين البيعة للمأمون الذي توفي آخر يوم (٦٢٩ هـ) بعد حصار سبتة ، فبويع ابنه « عبد الواحد » الملقب بالرشيد ، حيث طارد يحيى وأمنَ الموحدين المشغبين .

وقد انضم الاشبيليون وأهل سبتة للرشيد سنة (٦٣٥ هـ ١٢٣٧ م) ، ومثلهم ابن الأحمر الذي عاد إلى الحظيرة الموحدية من جديد سنة (٦٣٦ هـ — ١٢٣٨ م) .

وتعتبر الفترة الواقعة بين (١٢٠٤ — ١٢٧٦ م) بالنسبة للمغرب عصر جمود وانحلال ، فقد قضى المغاربة هذه الفترة في الجهل والتأخر ، في وقت اقتسم فيه التربّع على عرش الدولة المغربية ثلاثة ملوك (٢) ، هم :

---

(١) انظر : عبد العزيز بنعبد الله : تاريخ المغرب ج١ ص ١٣٠ ومابعدها .

(٢) محمد بن عبد السلام بن عبود : تاريخ المغرب ج ٢ ص ٦٩ ومابعدها .

١ — اليزيد بن محمد ، وقد حكم من (١٢٠٤ م إلى ١٢٠٦ م) . وكان قوي الإرادة حاول بكل ماأوتي من قوة أن يحتل سبتة ، لكن أخاه هشاماً ثار عليه فاضطر لترك حصارها قاصداً مراكش لمحاربة أخيه ، فمات أثناء الحرب .

٢ — سليمان بن محمد ، خلف سابقه وكان رجلاً صالحاً فاضلاً فقيهاً زاهداً في الدنيا ، ولم يكن من رجال السياسة ، فلم يهتم بنظام الدولة أو الجيش ، لذا كثرت الثورات في عصره وضعف المغرب ، واشتد طمع زعمائه في القضاء على الدولة فتحقق لهم ذلك سنة (١٢٣٨ م) .

٣ — ولي الأمر ، بعد ضعف سليمان ، ابن أخيه عبد الرحمن ابن هشام حتى سنة (١٢٧٦ م) . وكان فاضلاً متديناً قوي الإرادة . استطاع أن يعيد للدولة العلوية بعض مجدها الغابر .

واستمرت الأزمات الاقتصادية في المغرب طوال أيام الفتنة والحروب الأهلية بين الرشيد والخلط والرشيد ويحيى بن الناصر ، وخفت حدتها أيام السعيد والمرتضى ، وكان القحط يقترن بوقوع الوباء (١) . وفي سنة (٦٤٧ هـ) وقعت بمدينة سبتة وأحوازها مجاعة عظيمة وغلاء فاحش ، بسبب الفتن والحروب الأهلية المستمرة (٢) .

وكان صدى هذه الأزمات الاقتصادية يحدث أثره في الأندلس . وكان من أثر المحن والأحداث السياسية في الأندلس أن كانت أهوال الغلاء والجوع تعصف بالناس من آن لآخر . وحدث ذلك في بلنسية

---

(١) عنان : عصر المرابطين والموحدين ج ٢ ص ٦٢٧ .

(٢) ابن عذارى : البيان المغرب في اخبار الاندلس ص ٣٤٧ .

حين حصارها ، ووقعت شدة مماثلة بأشبيلية وقت حصارها ومات كثير من أهلها بسبب الجوع (١) .

وبعد سقوط دولة الموحدين في المغرب والأندلس ، ظلت الدعوة الموحدية في تونس ، حيث أقيمت على أيدي الحفصيين (٥) (٦٢٦ هـ ١٢٢٨ م — ٩٤١ هـ ١٥٣٤ م) ، فقد أسس هؤلاء دولة مستقلة امتدّ نفوذها من طرابلس شرقاً إلى سبتة غرباً ، وأعلن أبوعبدالله محمد ابن زكريا نفسه خليفة وتلقب بأمير المؤمنين المستنصر بالله ، سنة (٦٥٧ هـ ـ ١٢٥٩ م) (٢) .

أما أوضاع مكة التي تتصل بذلك فتبدأ منذ ظهر « أبونمي محمد الأول » للمرة الأولى سنة (٦٤٧ هـ ـ ١٢٤٨ م) على المسرح السياسي فيها . فقد كتب له والده « الحسن بن علي بن قتادة » حاكم مكة ، يستنجد به من ابن عمه « راجح بن قتادة » الذي ينوي مهاجمته بقوة من المدينة .

خرج أبونمي ، وهو لايتجاوز السابعة عشرة أو الثامنة عشرة ، ومعه أربعون من قومه ، فقطع الطريق على الغزاة وهزمهم . ودخل «الموفور النشاط المعروف بالشجاعة » مكة منتصراً ، فأكرمه أبوه ، واتخذه شريكاً له في الأمارة . فكان ذلك « أول شراكة ابتدعت في أمارة مكة » .

---

(١) المرجع نفسه ، ص ٢٨١ وتاليتها .

(٥) هم فرع من الموحدين ، ينتسبون إلى الشيخ حفص يحيى بن عمر الهنائي ، من أحد بطون مصمودة ، الذي قام بدور هام في نشر دعوة المهدي محمد بن تومرت واسناد الخلافة لعبد المؤمن ، ودعم نفوذ الموحدين في المغرب والأندلس ، بفضل زعامته لقبائل مصمودة التي تعتبر أكبر قبائل المغرب كافة . (انظر : المراكشي : المعجب ص ٣٣٩ ومابعدها) .

(٢) حسن ابراهيم حسن : تاريخ الاسلام ج ٤ ص ٣١٧ ومابعدها .

وفي هذه الأثناء ، دالت دولتا الأيوبيين والعباسيين اللتان « كانتا تهيمنان على المقدرات السياسية في الحجاز إلى حد ما »(١) .

وبعد أن تداول « الحسن » وعمه « راجح » وأبناؤه الحكم في مكة ـ غصباً ـ ثماني مرات ، « ومُنيت مكة خلال هذه الفترة بغلاء عظيم وعطش بيعت فيه شربة الماء بدرهم كما بيعت الشاة بأربعين درهماً » ؛ تغلب أبونمي وابن عمه إدريس على « غانم بن راجح » وانتزعا منه الأمر عام (٦٥٢ هـ ـ ١٢٥٣ م)،واضطلع الاثنان بالحكم في مكة مشتركين ؛ وقد دافعا ضد الطامعين بها مراراً ، وسفكت دون ذلك دماء كثيرة .

بقي أبونمي في الحكم حتى وفاته (٧٠١ هـ ـ ١٣٠١ م) تاركاً نحو ثلاثين ولداً ، كان يعتد بأكثرهم في مامر من شدائد . وقد بايع شريف مكة وأهل الحجاز سنة (٦٥٧ هـ ـ ١٢٥٩ م) الخليفة الحفصي في تونس باعتباره وارثاً الخلافة العباسية التي كان قد انقضى على زوالها سنة واحدة ، على أيدي التتار وقتل المستعصم العباسي ، ودعي له على منابر مكة ، ولقب بأمير المؤمنين (٢) .

وقد أكسبت هذه البيعة الخلافة الحفصية صبغة شرعية ، وأقيمت الخطبة للخليفة الحفصي على منابر المغرب ، كما أقيمت له الخطبة على منابر الأندلس بعد هزيمة الموحدين في موقعة العقاب .

وقد فوّتت هذه البيعة الفرصة على مصر التي كانت حريصة على مد نفوذها إلى الحجاز والسيطرة على تجارة البحر الأحمر ، حيث عمل

---

(١) أحمد السباعي : تاريخ مكة ج١ ص ١٦٢ ومابعدها .

(٢) السلاوي: الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى ج ٢ ص ١٩٦ وما بعدها .

السلطان « بيبرس » على إحياء الخلافة في مصر بعد زوالها من بغداد (٦٥٦ هـ - ١٢٥٨ م) ، وقد رغب من وراء ذلك في « تقوية عرشه وجعل حكمه شرعياً في البلاد ، كما كان يرمي إلى مد سلطانه على الحجاز والبحر الأحمر ، وإلى إضعاف نفوذ الحفصيين في المشرق» (١) .

تلك هي الأطر السياسية العامة للبيئات الاجتماعية التي تقلب عيش ابن سبعين في أقطارها : طفولة بعيدة عن كل شغل سياسي تجتذبه الفتن والثورات والحركات الانفصالية في أصقاع الاندلس وأمصارها . وشباب تتلامح في مخيلته مناصب الزعامة المتاحة لكل أسرة عريقة ، حولها من الرجال المحاربين مايؤمّن لها الاستقلال الذاتي وإنشاء الدولة . ورجولة تسمع بأنباء القتل والخنق وتتراءى وجوه المغتالين في مخيلتها بين آونة وأخرى ، وتحمل إلى الأسماع الأخبار المتداولة أسباب الخوف مع كل مستقص الأمر في الدولة أو عابر سبيل .

وكهولة تستقرّ برعاية رجل ، أبي نمي ، استتب له البقاء في السلطة حاكماً مع قدوم ابن سبعين إلى مكة (٦٥٢ هـ - ١٢٥٣ م) بعد أن انتصر على جميع محاولات الاستيلاء على مقاليد الحكم والتخلص منه .

وتروي الأخبار أن محمداً هذا أصيب في إحدى الوقعات بجروح قاتلة في رأسه ، فتولى ابن سبعين معالجته ، وصنع له « غطاء للرأس » خاصاً (٢) ، مكنه من التغلب على الإصابة وأبرأه . فلما تحقق هذا على يديه ، حاز من المكانة العالية ، مالم يحظ به سواه ، وفضّل في رهط

(١) حسن ابراهيم حسن : تاريخ الاسلام ج ٤ ص ٣١٩ .

(٢) ابن الخطيب : الاحاطة ص ٢٨٢ .

البلاط وأصحاب الرأي والاستشارة . وطابت بذلك نفس مفكرنا ، وأعطى الناس نموذجاً في التأمل والتخلية حسناً ، حتى لقد جاور بغار « حراء » (١) يرتجي السمو .

وأثر جميع ذلك في تناول ماعرض له من أفكار وآراء ومشكلات ، أو قضايا خلافية في الدين والفلسفة ، والحياة عامة .

الحركة الفلسفية والثقافية :

وكما تؤثر الأوضاع السياسيةوالعسكرية والاقتصادية في البيئات الاجتماعية ، والسلوكات الفردية ؛ كذلك فعلت الثقافات التي سادت في الأقطار التي انتقل ابن سبعين من بعضها إلى بعض ، طلباً لإنقاذ حياته تارة ، وصوناً لإبداعه من ضغط المنع تارة أخرى .

ولقد أدى ذلك إلى جملة من السمات التأليفية ،ظهرت في الموضوعات التي طرقها مفكرنا ، يعبر عن وجهات نظره في مشكلات وقضايا عصره ومجتمعه الشاغلة ، من طرف ، ويحقق تلاؤمه الشخصي مع المجتمع الذي يعيش فيه ، من طرف ثان . فيعطي ، ويمتنع ،وتختلف — في كل ظرف — أساليب الكف والمنح ، وتختلف التطورات بالأوضاع .

وكان للنزعة العلمية التي غلبت على معظم الخلفاء الموحدين ، أثر كبير فيما جرت عليه الدولة الموحدية طوال أيامها ، من رعاية للعلماء والمفكرين من كل ضرب ومنزع ، وحشدها الأعلام الكتاب والمفكرين حول البلاط الموحدي ، « حيث جرت الخلافة الموحدية

---

(١) ابن كثير : البداية والنهاية ج١٣ ص ٢٦١ .

على سياسة إطلاق حرية البحث والتفكير »(١) . وشجعوا كل طريف ومجتهد .

إلا أن السمة المميزة لسير الحركة الفكرية الأندلسية منذ أواخر القرن السادس الهجري ، هي تماوجها وعدم استقرارها . ثم لمّا وقع الانهيار العام في شرقي الأندلس ، وسقطت بلنسية وغيرها في أيدي الأوراغونيين (٦٣٦ هـ — ٦٤١ هـ) غادرها العلماء والخاصة . فاضطربت في تلك الفترة أوضاع الحياة الاجتماعية ، واستأثر باهتمام الناس الاتجاه « إلى العلوم الدينية والآداب ، بينما لم تحظ العلوم الدنيوية المحضة منها إلا بالقليل النادر »(٢) .

وكانت الثقافة الأندلسية أقل تنوعاً عنها في المشرق ، وكان أهلها يأخذون بمذهب (مالك) في الفقه والعقائد ، حتى انقراض دولة بني أمية وظهور ملوك الطوائف ، الذين وجد خلال عصرهم بالأندلس « أعلاق من العلوم الفلسفية ، كانت أفلتت من أيدي المنصوربن عامر وأعوانه ، وأخذت الرغبة في طلبها تزداد شيئاً فشيئاً . . وأتت ثمرها بعد دخول مؤلفات الفارابي وابن سينا واخوان الصفا »(٣) .

ويدل البحث في الثقافة الأندلسية ، والأصول التي اعتمدها نقلة الفلسفة اليونانية والرومانية والاسلامية ، من مفكرين وباحثين على أن « الفلسفة لم تدخل الأندلس صريحة ظاهرة بوجه مسفر ، وإنما وفدت عليه مستترة في ثنايا بدع الاعتزال وبعض المذاهب الباطنية » (٤) .

---

(١) محمد عنان : عصر المرابطين والموحدين ج ٤ ص ٦٤٧ .
(٢) المرجع نفسه ص ٦٤٩ .
(٣) عبد المتعال الصعيدي : الوسيط في تاريخ الفلسفة الاسلامية ص ١٠٢ .
(٤) آسين بلاسيوس ، وقد نقله عنه بالنثيا : تاريخ الفكر الأندلسي ص ٣٢٥ وماتليها .

وخلط كتاب الأندلس في محاكاة المذاهب المشرقية ونماذجها ، « فلم يتقيد أحد منهم بمذهب معين من جهة ولم يدرسوا مذاهب المشرقيين دراسة علمية منظمة من جهة أخرى ، بحيث تتيح لهم هذه الدراسة أن يبتكروا منهجاً أو يستحدثوا اتجاهاً ، فقد كانوا جميعاً يعيشون في في إطار المذاهب المشرقية »(١) .

ونظراً للأوضاع الدينية السياسية ، والحركات المتعاندة المتباغضة التي سادت الفترة التاريخية لتلك المنطقة – مما مر معنا – فقد اجتهد أصحاب الفلسفة والمذاهب الأخرى ، التي كان الناس يتحاشونها « للنجاة بأنفسهم من تعقب الفقهاء وأهل الدولة ، بالظهور في مظهر التدين والتنسك »(٢) .

ظهر في الأندلس اتجاهان فلسفيان رئيسان ، هما الأفلاطونية الحديثة والأرسطية . تمثل الاتجاه الأول بمحمد بن عبدالله بن مسرة القرطبي (٨٨٣ – ٩٣١ م) الذي يعتبر «أول مفكر أصيل أطلعه الأندلس الاسلامي ، وكان يستر آراءه وراء نسكه وزهادته » . فاتهم بتلقين تلامذته بدعة الاعتزال ، ونشره آراء (انباد وقليس) التي تنحو نحو وحدة الوجود . ولما « كانت آراؤه خليطاً امتزجت فيه الغنوصية التي قالت بها الأفلاطونية الحديثة – كما كونها الاسكندرانيون » ، فقد ذهب الفقهاء إلى أن ابن مسرة وتلامذته زنادقة (٣) .

لكن الظروف التي خلقها المنصور بن عامر وتمسكه بالحمية للدين ،

---

(١) شوقي ضيف : الفن ومذاهبه في النثر العربي ص ٣٣٧ .

(٢) بالنثيا : المرجع المذكور ص ٣٢٦ .

(٣) المرجع نفسه ص ٣٢٧ ومابعدها .

أدت إلى توقف تطور الفلسفة ودراساتها في الأندلس ، بحيث لم تنشط إلا بعد سقوط الخلافة وانتشار أمر الجماعة وقيام ممالك الطوائف في النواحي .

وقد ساد نواحي الأندلس في ذلك العصر تسامح عظيم جعل أصحاب الآراء يتكلمون بما يريدون دون خوف ، وظهرت الاتجاهات المتعددة : من الفقهاء المتشددين خصوم كل تأويل ، إلى الفلاسفة العقليين الذين قالوا بدين واحد للبشرية جمعاء .

ومن ذلك شيوع آراء المدرسة المشائية مع أبي الصلت أمية بن عبدالعزيز الداني (٤٥٩ هـ - ١٠٦٧ م) الذي ألف كتابه (تقويم الذهن) موجزاً آراء أرسطو في المنطق بأمانة ودقة . ثم تتابع المفكرون الأعلام أمثال :

البطليوسي وابن باجة وابن طفيل وابن رشد .

كما توافر ببلاد الأندلس منذ أقدم العصور الاسلامية ، زهاد اجتهدوا في تعذيب أبدانهم ، وحرمان أنفسهم من اللذات « مؤثرين الفقر طواعية ، يمضون الليل في تلاوة القرآن ، يصومون الدهر ويمتنعون عن التداوي بحال اعتلال أبدانهم ، ويخرجون عما بأيديهم للفقراء أو لافتداء الأسرى ، قاطعين العمر متوحدين في عزلة وتأمل ، أو مرابطين على الثغور طلباً للشهادة » (١) .

وبعد أفول نجم أولئك الفلاسفة ظهر من جَمَع بين الفلسفة والتصوف ، وأطرف في ذلك بعيداً ، أمثال محيي الدين بن عربي (١١٦٤ - ١٢٤٠ م) ومفكرنا ابن سبعين .

---

(١) بالنثيا : المرجع المذكور ص ٣٢٦ .

ولم تكن هذه الروح أوتلك المؤثرات والردود الثقافية والعقيدية والفلسفية ، حصراً في بلاد الأندلس وحدها ، بل كانت تجتازها إلى بلاد المغرب ، لما كان بينهما من الاتصال بالتجاور ، ولاجتماعهما في دولة واحدة غالباً . فتشابهت الأوضاع وتكررت الحالات وجرى الاتصال أخذاً وعطاء .

والقرن الرابع الهجري أول عهد المغرب بالفلسفة ومباحثها ، بعد أن نقلها الفاطميون مع دعوتهم ، ومزجوا عقيدتهم بمسائلها (١) فأخذت تظهر في ربوع المغرب مكروهة مضطهدة ، يحرمها العامة والفقهاء . وقد ذاعت كتب الفلسفة بعد انتهاء دولة الموحدين حيناً ، وخمدت حيناً آخر ، بعد أن « ألقت الأندلس بأفلاذ كبدها من أهل تلك المملكة بالجلاء إلى أفريقية ، ولم يلبثوا أن انقرضوا ، وانقطع سند تعليمهم في هذه الصناعة ، لعسر قبول أهل العدوة لها ، وصعوبتها عليهم ، ورسوخهم في العجمة البربرية »(٢) .

فالفلسفة – في هذين الصقعين – ماكادت تشرق وتينع حتى كان (نفي ابن رشد) وإحراق كتبه ، وحرمان الناس من الاشتغال بالفلسفة ، بحجة أن أصحابها « خاضوا في بحور الأوهام . . فخلدوا في العالم صحفاً مالها من خلاق . . بعدُها عن الشريعة بعد المشرقين .

---

(١) محمد عبد المنعم خفاجة : قصة الأدب في الأندلس ج ٢ ص ٣٠٨ .

(٢) ابن خلدون : المقدمة ص ٥٦٥ .

وباطنها مصرّح بالإعراض عن الله »(١) . فسببت هذه الاجراءات ضد الفلسفة كبوة لم تقل عثرتها على نحو جبير (*) .

إلا أن هذه الاجراءات القمعية لم تنجح في إيقاف حركة التقدم الثقافي وازدهار المد الحضاري الذي أصاب المنطقة ، خلال ردح من الزمن غير يسير . فقد ظهرت إشراقات مضيئة في الأدب واللغة والتربية ، ووضعت كتب ومؤلفات على جانب من الأهمية عظيم(٢) ، ولاسيما بعد أن وفد إلى الأندلس ، وغرناطة خاصة « كثير من أبناء الشام واليهود »(٣) ، وراجت صناعة الورق المحلية التي سرت من مراكش في منتصف القرن الثاني عشر ، بعد انتقالها من الشرق (٤) .

في حمأة تلك التيارات الزاخرة بالأحداث – توتراً وخموداً – والأفكار المتصارعة ، والمجادلات العنيفة والسياسات المتعاندة والمناظرات

---

(١) منشور حظر الفلسفة . صدر بأمر الخليفة أبي يوسف ، وأنشأه عبدالله ابن عياش . أورده كاملا : محمد غلاب : الفلسفة الاسلامية في المغرب ص ٦٣ ومابعدها ، محمد يوسف موسى : بين الدين والفلسفة ص ٣٦ ومابعدها .

(*) لا بد في هذا الموضوع من ملاحظة التأثير المتبادل بين المغرب العربي والغرب الأوروبي في الوقوف ضد الفكر الفلسفي الذي انتشر بذيوع الفلسفة اليونانية وازدهار ترجمتها . فقد منع المجمع المنعقد في باريس (١٢١٠ م) قراءة مؤلفات أرسطو التي تعالج الفلسفة الطبيعية ، تحت طائلة الحرم . وفي عام (١٢١٥ م) منع أحد مبعوثي البابا أن تدرس في جامعة باريس مؤلفات أولئك الذين يعالجون الفيبيات والفلسفة الطبيعية . وأصدر غريغوار التاسع سنة (١٢٣١ م) تفويضاً بازالة فساد أرسطو . (انظر : ألبير بايه : تاريخ الفكر الحرص ٦٩ ومابعدها) .

(٢) جرجي زيدان : تاريخ اداب اللغة العربية ج ٤ ص ١٠٠ ومابعدها .

(٣) المقري : نفح الطيب ج ١ ص ١٠٩ .

(٤) ياقوت الحموي : معجم البلدان ج ٣ ص ٢٣٥ .

بين دعاة الفرق والاتجاهات الفكرية المختلفة المتنازعة ، وفي إطار التعبير عن مشكلات العصر وهمومه ومعالجة قضاياه المشكلة وعيوبه ، وضع عبد الحق بن سبعين مؤلفاته وصنف رسائله ، وأرسى قواعد مذهبه ، متأثراً بجميع ماقدمته جوانب الثقافة المتنوعة التي حملها ، فجاء ماكتب شاهداً على العقل المكوِّن والمكوَّن .

أما شأن مكة – في هذا المنظور – فيبدو في حالة أكثر هدوءاً ، فيما يتعلق بالأحداث السياسية المتأججة في المنطقة ، كما أنها أبعد تأثيراً عن مركز الثقافة الرائدة الغنية بصراعات الأفكار المتناقضة . وقد ساعد تشبث أبي نمي بالسلطة وإصراره الدائم على الاحتفاظ بها ، ونجاحه في ذلك رغم الأخطار ، على تحقيق قدر من الاستقرار الاجتماعي لاينكر .

ومكن هذا الجو الشيخ ابن سبعين ، وقد أتعبته الأسفار ، ومالت به عناية الحاكم وحمايته إلى الإغراء بالسكينة والتدبر ، من قطع شوط بالغ في تدريسه ونشر مذهب اعتقاده . فمضى في طريق رياضاته الفكرية والنفسية ودعوته الأخلاقية ، لاينغّص عليه عيشه إلا نفر من الحاسدين أو المخالفين في الاعتقاد ، قصروا عن النيل منه ، وامتنع عليهم .

ويستشف من إنشائه « بيعة أهل مكة » مدى اعتماد حاكمها على آرائه أوثقته به ، وتقريبه من سدة الحـــكم وأمور السياسة ، أو الأمور الاجتماعية والهيئات التي تتخذها الدولة . ففي هذه المرحلة – وبعد أن كان ابن سبعين قد أرسى الدعائم النظرية كاملة لمذهبه – اتسم سلوكه بالعمل أكثر من النظر . حتى لقد كان الجزء اليسير من مؤلفاته

الوجيزة التي كتب في مكة أعني رسالة النصيحة (أو النورية) التي وجهها لابنه محمد في المغرب – يهتم بالعمل والسلوك تصديقاً للأصول الإيمانية المتعلقة المحصَّلة .

ومثل ذلك مناقشاته العلماء الوافدين إلى مكة ، فقد روى الشيخ صفي الدين الهندي : « حججت سنة ست وستين ، وبحثت مع ابن سبعين في الفلسفة ، فقال لي : لاينبغي لك المقام بمكة ، فقلت له : كيف تقيم أنت بها ؟ قال : انحصرت القسمة في قعودي بها ، فان الملك الظاهر يطلبني بسبب انتمائي إلى أشراف مكة ، واليمن صاحبها له فيَّ عقيدة ، ولكن وزيره حشوي يكرهني » (١) .

ويستمر النشاط الذهني الباحث ، تأملاً في غار حراء ، وممارسة في محبة الناس وودهم ، وأملاً غامراً في إدراك الحقيقة ؛ بعد أن سرت في أوصال الجسد مؤثرات سنيِّ الشيخوخة وهواجس الراحة وكوامن النفس المكابدة من عناء طويل السبيل .

وفاته :

مات ابن سبعين في مكة سنة (٦٦٩ هـ - ١٢٧٢ م) (•) على الأرجح ، وفي وفاته ثلاث روايات :

مفاد الرواية الأولى أن عبد الحق وافته المنية فقضى (٢)

---

(١) ابن شاكر : فوات الوفيات ج١ ص ٢٤٧ .

(•) ابن الخطيب : الاحاطة ص ٢٨٣ . المقري : نفح الطيب ج٢ ص ١٩٦ . ابن كثير : البداية والنهاية ج١٣ ص ٢٦١ . الغبريني : عنوان الدراية ص ١٤٠ التفتازاني : ابن سبعين وفلسفته الصوفية ص ٦٥ .

(٢) ابن الخطيب : الموضع ذاته . ابن كثير : الموضع السابق . الغبريني : الموضع نفسه .

أما الثانية فترى أنه قد مات مسموماً (١) . بفعل خصومه الذين حنقوا عليه وتميزوا منه غيظاً ، لما كان يتمتع به من حظوة عند أمير مكة ويـــد طولى في توجيه دفـــة الحكم ؛ فأوغروا الصدر عليه ، وتم قتله بأمر من « الملك المظفر » صاحب اليمن (•) . وبتحريض « وزيره الحشوي » الذي كان يكره ابن سبعين ، كما مر .

وتحكي ثالث الروايات أن عبد الحق قد « فصد يديه ، وترك الدم يخرج حتى تصفى ومات » . وقد أخذ بها كثيرون أولهم الشيخ شمس الدين الذهبي (٢) .

إن الروايتين الأولى والثانية ، في كيفية وفاة عبد الحق بن سبعين لاتثيران أي جدل مذهبي أو اعتقادي في دراسة هذا المفكر . أما الثالثة منها ، فسأعود إلى مناقشتها في الباب الرابع من الكتاب ، بعد الاطلاع على جوانب فلسفته .

---

(١) الفاسي : العقد الثمين ج٣ ص ٣٠١ .

(•) قال بذلك « كولن » : Archives Marocaines, XXV, P. 181

(٢) تاريخ الاسلام ج٣٠ ص ٢٨ . وقد ترجم الذهبي ابن سبعين في كتابين اخرين له ، قائلا : « مات في مكة الشيخ قطب الدين عبد الحق بن سبعين الموحد الصوفي الفيلسوف ، كان من رؤوس القائلين بوحدة الوجود ، وله تصانيف وأتباع يأتون يوم القيامة تحت لوائه . مات في شوال كهلا . ولم يزد . (انظر : دول الاسلام ج٢ ص١٣٠ وتاليتها . العبر في خبر من غبر ج٥ ص ٢٢٩ وتاليتها) . ومن الذين أثبتوا هذا الوجه : ابن شاكر : فوات الوفيات ج١ ص ٥١٦ .

الفصل الثاني

مؤلفات وآراء

يظهر التتبع الخطي لإطارات الحياة التي عاشها ابن سبعين المدى الذي قطعته الشخصية في مواجهة البيئات التي عاندتها بصنوف من المواقف الدينية الرسمية والشعبية والقيادية ، إلى جانب اعتبارات الثقافات المتعددة التي قوبلت بها آراؤه .

فقد امتلأت حياة مفكرنا بحالات المواجهة الدائمة ، تطلبت منه الاختيار بين الاستقرار والصمت ، أو الانتقال والجهر بما رآه حقيقة لابد من إدراكها . ولذا اتسمت الآثار المتأخرة من نتاجه بالقصر ، وصاحبها الاعتذار بسبب ضيق الوقت أو الانشغال . وكانت تعتمد على قدر من الغموض ، لتأمين استمرار تأثيرها وحماية المشتغلين بها .

ويزداد اتضاح الصورة الصادقة للخلفية الفكرية التي تمتعت بها العقلية السبعينية ، وتنكشف عن بعض جوانبها غشاوة قدم العهد ، بعرض أهم المؤلفات التي أبدعتها والصور التي عكستها في الأذهان .

مؤلفاته :

تقسم أعمال ابن سبعين الكتابية بحسب تصنيفها التأليفي قسمين : كتب ورسائل ؛ وجميعها متكاملة نضاحة بمذهبه ، تشفّ عن

الروح التي تعكس رؤاه العقيدية ومخايله وآماله الفكرية ، من خلال ماتتصف به من إمكانات عقلية وثقافية ، فتميزه عمن سواه .

أ – الكتب :

اثنان ، تبدو فيهما – خاصة – روح المعالجة والتأليف والتفنيد ظاهرة وملحوظة ، وإن كانا لايخلوان من استطرادات تطول في بعض المواضع . صوغهما واضح الاعتماد على المصطلحات المنطقية ، رشيق الأسلوب . ومذهبه الخاص معروض بلمحات .

١ – جواب صاحب صقلية : يظهر فيه مدى اطلاع ابن سبعين على الفلسفة اليونانية وخاصة أرسطو وأتباعه ، ولاسيما فلاسفة المسلمين . كما ينطوي هذا المؤلَّف على جوانب عرضية لمذهب ابن سبعين الفكري و الاعتقادي غير وفيرة .

وقد ألف هذا الكتاب اجابة لأسئلة فريدريك الثاني (١١٩٤ – ١٢٥٠ م) ملك النورمانديين في صقلية ، وكرسه للبحث – من وجهة النظر الشرعية الاسلامية – في المسائل الأرسطية التالية :

١ً – الحكيم يفصح في جميع أقاويله بقدم العالم ، ولاشك أنه رأيه . إلا أنه إن كان قد برهن عليه فما برهانه ؟ وإن لم يبرهن ، فمن أي قبيل كلامه فيه ؟(١) .

٢ً – ماالمقصود من العلم الالهي؟ وما مقدماته الضرورية، إن كان له مقدمات ؟(٢)

---

(١) ابن سبعين : الكلام على المسائل الصقلية ص ٦ .

(٢) المصدر نفسه ص ٢٤ .

٣ً – أي شيء هي المقولات ؟ وكيف يتصرف بها في أجناس العلوم حتى يتم عددها ؟ وكم عددها ؟ وهل يمكن أن تكون أكثر وأقل ؟ وما البرهان على ذلك ؟(١)

٤ً – ماالدليل على بقاء النفس ؟ وهل تبقى ؟ وأين خالف الحكيمَ فيها الاسكندر الأفروديسي ؟(٢) .

وقد رأى بالنثيا أن هذه الاجابة « تقوم في جملتها على مذهبي أرسطو وأفلاطون ، ومافيها مستقى من كتابات أرسطو ، كما كان المسلمون يفهمونها »(٣) .

هـذا الكتاب نسخة مخطوطة في مكتبة البودليانا بأكسفورد ، رقمها ١,٤٥٦ . وقد نشره شرف الدين يالتقايا بالتركية عام ١٩٣٤ م في استانبول ، ثم حققه بالعربية سنة ١٩٤١ م في بيروت مسبوقاً بمقدمة لهنري كوربان ، وبعنوان « الكلام على المسائل الصقلية » .

٢ – **بد العارف** وعقيدة المحقق المجرب الكاشف والطارق السالك المتبتل العاكف : وهو أحد أعمال ابن سبعين التي تكشف عن مذهبه وثقافته العامة في الفقه والتصوف والكلام والفلسفة . ويعتبر مرآة للمعلومـات التي سادت المناقشات فيها آنـذاك ، وللآراء الخلافية الشاغلة .

وفيه يظهر الفكر النقدي عند ابن سبعين ، إلى جانب اشتماله على آرائه المذهبية ، كما يبدي أفانين علاجه وأسس اعتقاده .

---

(١) المصدر نفسه ص ٤٦ .

(٢) المصدر ذاته ص ٦٥ .

(٣) انخيل جنثالث بالنثيا : تاريخ الفكر الاندلسي ص ٣٨٨ .

من هذا الكتاب خمس مخطوطات ، هي :

١ً – نسخة ولي الدين جار الله ، في المكتبة السليمانية باستانبول ، رقمها ١٢٧٣ . متوافر عنها صورة بمعهد إحياء المخطوطات العربية بالقاهرة ، رقمها ٦٢ من قسم التصوف والآداب الشرعية .

٢ً – نسخة كالسابقة ، في مكتبة برلين ، رقمها ١٧٤٤ .

٣ً – نسخة بغدادلي وهبة ، باستانبول ، رقمها ٨٢٣ . فيها بعض الاختلاف عن السابقتين ، وقد ورد عنوانها « إفشاء الحكمة الالـَهية »(١) . متوافر عنها صورتان : الأولى بمعهد المخطوطات العربية ، رقمها ٢٧ فلسفة ، والثانية بالمعهد المصري بمدريد .

٤ً – نسخة عثرت عليها في مكتبة دار البلدية بالقاهرة ، رقمها ٢٠٦٢ . وقد ورد عنوانها « رسالة المقاليد الوجودية » لابن سبعين . بقلم نسخ قديم . تاريخها القرن الثامن الهجري تقريباً . عدد الأوراق ١٣٠ ، القياس ١٤ × ٢٠ سنتمتراً . مسطرتها ١٧ سطراً .

٥ً – نسخة أخبرت عن وجودها في مكتبة كازاخستان بالاتحاد السوفييتي .

وقد سعى الدكتور عبد الرحمن بدوي والدكتور أبوالوفا التفتازاني – كل على حدة (*) – إلى تحقيق كتاب ابن سبعين هـــذا ، بقصد إضافة قيـّمة للمكتبة العربية .

---

(١) ذكرها التفتازاني (كتابه المذكور : ص ١٠٥) بعنوان « إنشاء الحكمة الآلهية » وهذا خطأ ، ربما كان مطبعياً ، تكرر ولم ينوه عنه في جدول التصويبات . وقد ذكر التفتازاني تلك الثلاث النسخ من (البد) دون سواها .

(*) أخبرني ذلك الدكتور بدوي برسالة من الكويت في ١٩٧٥/٢/٢٨ م . مما جاء فيها : « أفيدكم بأنني انتهيت من تحقيقه (بد العارف) منذ مدة وأعددته للطبع ، ولكن

ب – الرسائل :

عديدة ، تتصف بالايجاز والاقتضاب ، بل والاكتفاء بالاشارة البعيدة في كثير من المواضع . أسلوبها متحرر من الإفراد والتصنيف إجمالاً ، ومليئة بالاستطرادات والإرشاد . وهي أميل إلى المقالات والإفادات الشخصية منها إلى روح التأليف المقنّن والمناقشات المبوبة المحددة المسارب والمسالك . وسمتها الأساسية الحرص على الاختصار لسبب ضيق الوقت أو الارتحال أو الانشغال .

يلاحظ فيها اتجاه ابن سبعين المذهبي مبثوثاً في جميع الموضوعات ، وقد تحرّر من كل أسر وقيد ، خلا قليلاً منها – مما هو في علم الحروف. وتتسم مواضع الحديث المذهبي فيها بالأحوال الانفعاليـــة والأخيلة الشعرية ، وجنوحها للغموض واستخدام الرمز وإعلاء مكانة البصيرة ، إلى جانب النظر العقلي والفكر التأملي ، والربط بينهما للوصول إلى درك الحقيقة التي ليس بعدها غاي ولامطلب . ومن هذه الرسائل قسط يسير لم يعثر عليه بعد :

١ – ماهو متوافر من الرسائل :

١ – كتاب العهد . مخطوط ضمن مجموعة رقم ١٤٩ تصوّف

لم يتيسر طبعه حتى الآن،وعسى أن يتم ذلك قريباً ضمن منشورات دار الشرق – المطبعة الكاثوليكية – في بيروت كما وعدتهم » . وكذا أفادني الدكتور التفتازاني ، في مقابلة شخصية بمنزله في القاهرة بتاريخ ١٩٧٥/٦/٢٣ م ، أنه مزمع إصدار (بد العارف) بتحقيق يتوخى فيه الدقة . وقد أخبرته إفادة الدكتور بدوي السالفة الذكر .

وإني – بدوري – ألفت النظر إلى المخطوطتين اللتين ذكرتهما برقمي (٤ ، ٥) فقد يكون لذلك فائدة في تحقيق أفضل وأنفع في سياق ذلك الجهد العلمي .

بالخزانة التيمورية في دار الكتب المصرية . ص ٢ – ٣ ، ويليه شرح عليه لمؤلف مجهول .

٢ – كتاب النصيحة (الرسالة النورية) . ضمن المجموعة المشار إليها . تقع في ص ٨٢ – ١١٢ (•) .

٣ – كلام لابن سبعين . أوله : استمع لما يوحى ويستقرأ . (م . ت) ص ١١٢ – ١٢٥ .

٤ – كتاب القوسية . (م . ت) ص ١٢٥ – ١٢٨ .

٥ – رسالة . أولها : الله فقط . الله المستعين والمستعان . (م .ت) ص ١٢٩ – ١٣٧ .

٦ – خطاب الله بلسان نوره . (م . ت) ص ١٣٧ – ١٦٥ .

٧ – كلام لابن سبعين . أوله : من كفّ عن المهلكات بالكلية . (م . ت) ص ١٦٥ – ١٧٥ .

٨ – كتاب الألواح . (م . ت) ص ١٧٥ – ١٨١ .

٩ – كلام لابن سبعين أوله : الله الله الله . رسمه الفقير إلى عفو الله . . ياهذا لايعبد ولا أيضاً يحمد . (م . ت) ص ١٨١–١٩٣.

١٠ – كلامه في وصية . أوله : اعلم هداك الله وأسعدك . (م . ت) ١٩٣ – ١٩٩ .

١١ – رسالة أولها : اعلم ، علّمك الله حكمته ، أن العلم هو الكمال الاول . (م . ت) ص ١٩٩ – ٢٠٢ .

(•) سأشير لبقية رسائل هذه المجموعة بذكر الصفحات فقط بعد الاختصار : (م . ت) .

١٢ ــ كلامه في وصايا لأصحابه أوله : سلام عليكم ، حفظكم الله . (م . ت) . ص ٢٠٢ ــ ٢٠٤ . والصفحة ٢٠٥ بيضاء .

١٣ ــ رسالة التوجّه . أولها : بسم الواحد ، الواجب الوجود ، الموجود وحده . (م . ت) ص ٢٠٦ ــ ٢٠٩ .

١٤ ــ رسالة الفتح المشترك . أولها : كل مكتوب في كتاب بد العارف يعجز عن فكه العليم (م . ت) ص ٢٠٩ ــ ٢١٧ .

١٥ ــ كلامه مشتمل على أنواره (صلعم) . (م .ت) ص ٢١٧ ــ ٢٢٥ .

١٦ ــ الرسالة الفقيرية . (م .ت) ص ٢٢٥ ــ ٢٤٢ . والصفحة ٢٤٣ بيضاء .

١٧ ــ الرسالة الرضوانية . (م . ت) ص ٢٤٤ ــ ٢٧٧ .

١٨ ــ كتاب فيه حكم ومواعظ . أوله : ان تجذبني عنايتك ، فما أبعدني عن باب حضرتك ومشاهدتك . (م . ت) ص٢٧٧ ــ٢٨١ .

١٩ ــ كلامه في عرفة . (م . ت) ص ٢٨٢ ــ ٢٩٢ . ثم يأتي حتى الصفحة ٤٤٤ من المخطوط بياض ، أو ماهو لغير ابن سبعين .

٢٠ ــ كتاب الإحاطة . (م .ت) ص ٤٤٤ ــ ٤٧٤ .

وقد حقق هذه الرسائل جميعها الدكتور عبد الرحمن بدوي عن المخطوط المذكور ونشرته الدار المصرية للتأليف والترجمة ، سنة ١٩٦٥ م . وقد دل بعنوان « رسالة » على « رسالة التوجه » الواردة أعلاه برقم ١٣ ، وعلى « رسالة الفتح المشترك » دلّل بعنوان : « ملاحظات على بد العارف » كتبها ابن سبعين .

وفي المخطوط – إلى جانب ماذكر – رسائل لم تحقق ، هي :

٢١ – كتاب بيعة أهل مكة . ذكرت في فهرسة المخطوطة السابقة ، ولم ترد . وقد أنشأ ابن سبعين هذه الرسالة بيعة من أمير مكة ، محمد الأول ، للسلطان المغربي المستنصر بالله . فهي ليست تمثل فلسفة ابن سبعين أو آراءه الخاصة ، وقد أوردها ابن خلدون في تاريخه كاملة ، لدى ترجمة المستنصر المذكور .

٢٢ – كتاب القسط . أوله : أعوذ بالجامع من الجميع . (م .ت) ص ٤٧٤ – ٤٧٧ .

كما أن لابن سبعين رسائل أخرى معروفة غير الذي ورد ، هي :

٢٣ – كتاب الدّرج أو الحروف الوضعية في الصور الفلكية . مخطوط رقم ٢٠٢ مجاميع م بدار الكتب المصرية . ص ١٥ – ٣٤ .

٢٤ – دعوة حرف القاف . مخطوط بمكتبة برلين ، رقمه٣٦٥٤.

٢٥ – الدرّة المضيّة والخافية الشمسية . مخطوط بمكتبة الرباط ، رقمه ٤٧١ .

٢٦ – لسان الفلك الناطق عن وجه الحقائق . مخطوط بمكتبة آصاف ، رقمه ١,٨٠٢,١٠٩ .

٢٧ – حزب ابن سبعين . مخطوط بدار الكتب الوطنية بالقاهرة ، رقمه ١٦٣٤ . ضمن مجموعة يقع في ص ٩١ – ٩٣ .

وقد أورد التفتازاني الرسائل المتقدمة ، خلا المذكورتين في الرقمين (١١) و (٢٧) فقد أفاد (١) أن الوصية التي أولها : « اعلم علمك

---

(١) ابن سبعين وفلسفته الصوفية ص ١٣٨ وما يليها .

الله حكمته » إلى قول ابن سبعين : « الإضراب عن الشيء الخسيس هو بغية الإقبال على الأمر الرئيس » والتي ذكرها شارح العهد – دون سواه – غير موجودة ولم يعثر على نسخة منها .

وهذا خطأ ، لأن الوصية – كما تدل بدايتها ونهايتها المذكورتان – هي جزء من بداية رسالة أخرى ذكرها التفتازاني برقم (٩) من ثبت مصنفات ابن سبعين (١) . وقد وردت هذه الرسالة بتمامها في مجموعة الرسائل التيمورية ص ١٩٩ – ٢٠٢ ، مبدوءة بما ذكر ، ومنهيّة بقول ابن سبعين : « والسلام على إنسانك الغريب وإحسانك القريب ، ورحمة الله وبركاته » .

أما فيما يتعلق برسالة « حزب ابن سبعين » التي أغفلها التفتازاني أيضاً ، فقد عثرت عليها ضمن مخطوطة في دار الكتب الوطنية ، رقمها ١٦٣٤ من قسم التصوف والأخلاق .

وقد قرأت أول كلام ابن سبعين فيها : « بسم الله . افتتح به ، وبه المعتصم ، وعليه أتوكل ، الله الله الله حسبي الله . لاحول ولاقوة إلا بالله . ياكافي ياحافظ ياوكيل ياقوي يامتين يانور يامبين . . . » وآخر قوله : « . . صلّى الله عليه (محمد) وعلى آله وأزواجه وذريته وأهل بيته وتابعيهم معالم منازلاته وعوالمَ تنزّلاته – وسلّم تسليماً كثيراً ، والحمد لله رب العالمين » .

تبدأ هذه الرسالة من اللوحة (٩١) وتنتهي في اللوحة (٩٣) .

---

(١) المرجع نفسه ص ١٢٤ .

خطها نفيس أسود وأحمر . فواصلها وحواشيها بماء الذهب . قياس المخطوط ٢١ × ١٥ سم ، ومسطرته ١٧ سطراً .

٢ – ما لم يعثر عليه من الرسائل :

١ – رسالة في أسرار الكواكب والدرج والبروج وخواصها . فقدت من مكتبة دار البلدية بالاسكندرية . وكانت مرقمة : (١٢) حروف .

٢ – كتاب البهت . ذكره ابن سبعين في رسالة ص ١١٢ من (م . ت) .

٣ – الرسالة الحكمية . ذكرها ابن سبعين في رسالة عرفة ص ٢٨٩ من (م . ت) . وذكرها شارح رسالة العهد . ص ٢٢ (م . ت) .

٤ – شرح كتاب إدريس . ذكره ابن العماد في الشذرات ج٥ ص ٣٣٠ .

٥ – لمحة الحروف . ذكرها حاجي خليفة في الكشف ج٢ ص ١٥٦١ .

٦ – حزب الفتح والنور . ذكر في عداد (م . ت) ولم يرد .

٧ – حزب الفرج والاستخلاص . ذكر في (م . ت) ولم يرد .

وقد أوردها التفتازاني في ثبته ، وأغفل ذكر مخطوطات أخبر عنها لابن سبعين ، هي – كما جاء الكلام عنها بحسب المواضع – مايأتي :

٨ – حزب الحفظ والصوت . ذكر في عداد (م . ت) ولم يرد.

٩ – البحث في الشأن العزيز . ذكره ابن سبعين في رسالة ص ١١٢ (م .ت) بعد ذكره كتاب « البهت » . ولاأجزم أنه أراد به بحثاً منفصلاً مفرداً غير ماتوافر في أيدينا من رسائل مغفلة العنوان .

١٠ – كتاب البلو. ذكره خير الدين الزركلي في الأعلام ج٤ ص ٥١ . ولعلّ المقصود كتاب « البد » ، أي : « بد العارف » ، وورد كذلك تصحيفاً .

١١ – كتاب اللهو . ذكره الزركلي في أعلامه ، في الموضع المشار إليه .

١٢ – كنز المغرمين في الحروف والأوفاق . ذكره البغدادي في هدية العارفين . المجلد الأول ص ٥٠٣ .

كما ذكر التفتازاني بعض المخطوطات في ثبته مما قال : إنه لم يعثر على نسخ منه بعد ، ولي فيها بعض آراء :

١٣ – نتيجة الحكم : ذكرها شارح العهد ص ١٠ ، ١١ (م .ت) وفيها حديث عن الخير وأنواعه . أرجح أن المقصود بهذه الرسالة ماجاء ص ٢٤٥ ومابعدها (م . ت) ، من الرسالة الرضوانية . (انظر : ص ٢١١ من هذا البحث) .

١٤ – الرسالة الاصبعية : ذكرها شارح العهد ص ٢١ ، ٦٢ (م . ت) وهي حديث في معنى الحكمة ، قد تكون هي الرسالة الحكمية المشار إليها بالرقم (٣) من هذه الرسائل .

١٥ — الكتاب الكبير : ذكره شارح العهد ص ٢٦ (م . ت) في الحديث عن أنواع الخير . وأميل إلى أن المقصود به « كتاب بد العارف » الكبير بالقياس إلى الرسائل الأخرى ، والمتعلق بهذا الموضوع ص ٢٧ منه . (انظر : ص ٢١١ من البحث) .

١٦ — ونقل ابن شاكر (ج١ ص ٢٤٨) أن لابن سبعين « مجلدة صغيرة في الجوهر » . أعتقد أن المراد بها كلام ابن سبعين الذي يقدم رأيه الخاص « في الجوهر » ، مما جاء في « الكلام على المسائل الصقلية » . ص ٥٠ ومابعدها ، أو ماجاء في « بد العارف » ص ٧ ومابعدها .

١٧ — كتاب الكد : ذكره ابن الخطيب : الاحاطة ص ٢٨٢ والمقري : نفح الطيب ج٢ ص ٤٠٢ . ويبدو أن المقصود هو « البد » وورد كذلك تصحيفاً .

١٨ — كتاب السفر : الذي قال المقري (الموضع السالف) : إنه ذكر في ترجمة أحد أكابر العلماء لابن سبعين . وأرى أنه الرسالة التي أولها : « استمع لما يوحى ويستقرأ » الواردة ص ١١٢ — ١٢٠ (م . ت) ، وفيها الحديث عن السفر وتعاليمه .

ج — المؤلفات المنحولة :

وقد نسب لابن سبعين عدد من الرسائل والكتب ، هي :

١ — أسرار الحكمة المشرقية : هو رسالة « حي بن يقظان » لابن طفيل .

٢ — كتاب الأدوار : وهو لصفي الدين عبد المؤمن .

٣ – كلام في العرفان ، رسالة الوصايا والعقائد ، رسالة ترتيب السلوك : ظنت أنها عناوين مصنفات مفردة ، وهي ليست كذلك (*) .

ووقع تحت يدي مؤلف منسوب لابن سبعين ، لم يذكره أحد من قبل ، هو :

٤ – جواهر السر المنير في أصول البسط والتكسير – الجزء الأول : وهو كتاب في علم الحروف . مخطوط محفوظ بدار الكتب الظاهرية بدمشق في نسخة رقمها ٧١٢٧ . خطها مقروء وبعضها مكتوب بالحمرة ، بأولها فهرس للموضوعات . تقع في ٢٦٢ ورقة . قياس ٢٢,٥ × ١٧,٥ سم . مسطرتها ٢١ سطراً . أنهى نسخها « رجب فردي الكليبولي » سنة (١٣٤٣ هـ) . منها صورة في مكتبة المجمع العلمي بدمشق ، رقمها ١٣٨٤ .

ولهذا الكتاب نسخة ثانية ، فقد ورد في الجزء الخامس من « فهرست الكتب المحفوظة بالمكتبة الخديوية » ص ٣٣٥ : جواهر السر المنير في أصول علم البسط والتكسير . لبعض العلماء . أولها الحمدلله الذي اخترع في علم غيبه الأشياء ويسرّها . رتبها على مقدمة وتسعة أبواب وخاتمة . الموجود منها الجزء الأول . ينتهي إلى القسم الثالث من الباب الثاني . وهـو بقلم عادي . ومطابق لنسخة الظـاهرية .

وورد ذكر الكتاب نفسه في قسم الكيمياء من الجزء المشار إليه ص ٣٧٨ ، دون ذكر مؤلفه . وأورده حاجي خليفة في الذيل (ج ١ ص ٣٧٦ وتاليتها) مغفلاً من الإشارة لمؤلفه .

(*) اتفق استقصائي مع نفي التفتازاني الذي ورد في كتابه ص ١٤٤ – ١٤٧ .

وبعد مطالعة النسخة التي بدار الكتب الظاهرية ، تحقق لدي ان المخطوط ليس لابن سبعين: فقد ورد في الصفحة (٦ أ) من المقدمة: « فلا يعرف ترتيب هذا النظام (نظام التصرف بالحروف) إلا من كان مثل فيثاغورس النوراني وأفلاطون الالـهي وأرسطوطاليس الطبيعي من الحكماء المشائين، ومثل البوني والغزالي وابن عربي و الحدلي (٠) وتلميذه ابن سبعين ، والحكماء المحمدية الذين راضوا بقربهم وكشف الله تعالى لهم عن أسرار الحروف » .

وورد في الصفحة (٢٣ ب) : « . . إلا أن ابن سبعين وشيخه الحرلي (٠) ، فان الحروف النارية عندهم أ ع ه ط ح ف ش » . كما ورد في الصفحة (٢٦ أ) : « فان ابن سبعين وشيخه الحرلي موافقين (٠٠) لحكماء الهند واليونان في روحانية البروج والمنازل ورؤساء الطبايع » . وغير ذلك في الصفحات : (٢٧ أ ، ٢٨ أ ، ٢٠٥ ب) وسواها ، مما يظهر غلط نسبة هذا الكتاب لابن سبعين .

آراء المتقدمين والمحدثين :

أثار ابن سبعين كثيراً من الجدل أثناء حياته وبعد وفاته ، نظراً للآثار الخطيرة التي تركها في مؤلفاته ، من موضوعات متعددة للدين والفلسفة والتصوف . فاختلف فيه المؤرخون والدارسون ، بل والفقهاء والمتصوفة ، من حيث تصنيفه الاعتقادي ومكانته الاجتماعية وأغراضه الدينية ، ومدى أهميته المذهبية .

---

(٠) كذا وردت . وصوابها « الحرلي » كما سيظهر بعد . ولم أعثر على ترجمة له ، وأظن أن المقصود هو « الحراني » الذي ذكرته قبل ، ووقع الخطأ من الناسخ .

(٠٠) كذا . وصوابها : موافقان .

أ ــ الساخطون عليه :

يعتبر الذهبي والسكوني والقسطلاني وابن تيمية وابن كثير وابن خلدون وابن تغري بردي (١) ، من أولئك الذين مالوا إلى تكفير ابن سبعين ، أو تسفيه آرائه ، أو الرمي في نوايا موقفه العقيدي .

و يقف في هذا الصف المناوي الذي يرى أن عبد الحق « من أعداء الشريعة المطهرة بلا ريب (إن صح قوله) في شأن الغزالي: إدراكه في العلوم أضعف من خيط العنكبوت . . وذكر في كتاب البد صاحب الارشاد إمام الحرمين (الجويني) : إذا ذكر أبوجهل وهامان فهو ثالث الرجلين » (٢) .

ومثلهما العسقلاني الذي يرى في مفكرنا أنه قد « اشتهر عنه مقالة رديّة ، هي قوله : لقد كذب ابن أبي كبشة على نفسه حيث قال : لانبي بعدي . . وكان يدعو إلى مقالة ارتسم بها من غير تحصيل ، وصنف في ذلك تصانيف شهرها أتباعه ، لايخلو منها أحد بطائل ، وهي بوساوس المتجردين أقرب » (٣) .

وقد أورد شكيب أرسلان عن رشيد رضا أن « من أولئك المفتونين بوحي الشياطين من ظنّ أنه تجاوز درجة الأنبياء ، ومنهم ابن سبعين » (٤) .

---

(١) أوردهم التفتازاني ص ١٥٠ ومابعدها ، دون من يليهم .

(٢) نقله عن طبقات المناوي ابن العماد : شذرات الذهب ج٥ ص ٣٣٠ .

(٣) العسقلاني : لسان الميزان ج٣ ص ٢٩٢ .

(٤) شكيب أرسلان : الحلل السندسية ج٣ ص ٥٠٤ .

ويقول دي بور : إن عبد الحق « أخذ ينقل في شيء من الزهو الناشيء عن ضيق النظر ، آراء الفلاسفة القدماء والمحدثين . . ولكن الشيء الوحيد الذي نستطيع أن نستنبطه من أجوبة ابن سبعين هو أنه قرأ كتباً ، كان يظن أنها لم تخطر على بال الامبراطور »(١) . وأفاد بالنثيا في حديثه عن « المسائل الصقليّة » أن هذه الاجابة « مصوغة في أسلوب يتحدث عن رغبة في التظاهر بالعلم »(٢) .

فاذا عدنا إلى هذه المواقف رأينا أنها تحصر نقود ابن سبعين فيمايلي :

١ - قوله بوحدة الوجود التي لاتقر ثنائية الله - العالم .

٢ - غموض أسلوبه في التعبير واستخدامه السيمياء أو علم الحروف .

٣ - هجومه على بعض أعلام التصوف أو الفلسفة ومخالفته ماشاع من رأي في إكبارهم وإجلالهم وصواب مذهبوا إليه .

٤ - حرصه الدائم على توكيد ذاته من خلال عرضه مواضع هفوات أو تناقضات الذين تناولهم بالنقد من فلاسفة اليونان أو المسلمين .

وللوقوف على مدى الانصاف أو الحيف الذي تبدى عن هذه المواقف ، لابد من تقويم الاتجاه السبعيني ومعالجة قضاياه المشكلة ، وهذا مما سيأتي برابع أبواب الكتاب .

ب - الراضون عنه :

يظهر من خلال مايورده الشعراني والغبريني وابن الخطيب وابن هود

---

(١) دي بور : تاريخ الفلسفة في الاسلام ص ٤٠٠ .

(٢) آنخيل بالنثيا : تاريخ الفكر الاندلسي ص ٣٨٩ .

وابن شاكر والمقري والبلنسي والمنبجي وابن عبد الملك ، عن ابن سبعين أنهم من الذين يعلون كعبه ويحترمون منزلته ويعترفون بمكانته الرفيعة (١) .

ومثلهم اليونيني الذي يقول في أبي محمد : إنه « كان أحد المشايخ المشهورين بسعة العلم وبعدد المعارف ، وله تصانيف عديدة ومكانة مكينة عند جماعة من الناس »(٢) .

وكذلك ابن حبيب الذي ترجمه بأنه « صوفي متفلسف متزهد متعبد متقشف ، يتكلم على طريق أصحابه ، ويدخل البيت من غير أبوابه . شاع أمره واشتهر ذكره ، وله تصانيف وأتباع وأقوال تميل اليها بعض القلوب وينكرها بعض الأسماع . وقال لأبي الحسن الششتري عندما لقيه ، وقد سأله عن وجهته . . إن كنت تريد الجنة فشأنك ومن قصدت ، وإن كنت تريد رب الجنة فهلُم إلينا »(٣) .

وقد حاول بعض الذين كتبوا عن ابن سبعين التزام الحياد أو جانب الحذر في الحكم ، أو أنهم امتنعوا عن الإدلاء بآرائهم فيما يتعلق بمعتقده وفكره أومذهبه ، كالنفري الرندي وأحمد البرنسي (٤) ، ولكنهم ماستطاعوا أن يخفوا ذلك الميل إلى نصرة ابن سبعين وعدم مجافاته ، وسجلوا ماكان أسباب شهرته من قدرات عالية وثقافة شاملة ، فرضت الاعتراف بسبقه حتى على أعدائه .

---

(١) ذكرهم التفتازاني في كتابه المذكور ، ص ١٥٧ ، ولم يزد عليهم .

(٢) اليونيني : ذيل مرآة الزمان ج٢ ص ٤٦ .

(٣) نقله ابن العماد : شذرات الذهب ج٥ ص ٣٢٩ .

(٤) ذكرهما التفتازاني في كتابه ص ١٦٢ .

ويدخل هذه الدائرة صاحب الوافي بالوفيات الذي يتحدث عن مفكرنا قائلاً : « قال الشيخ شمس الدين : ذكر شيخنا قاضي القضاة تقي الدين بن دقيق العيد: جلست مع ابن سبعين من ضحوة إلى قريب الظهر ، وهو يسرد كلاماً تعقل مفرداته ، ولا تعقل مركباته . . واشتهر عنه أنه قال : لقد تحجر ابن آمنة واسعاً بقوله : لانبي بعدي » . ولما خرج من وطنه « خرج في خدمته جماعة من الطلبة والأتباع ، وفيهم الشيوخ . . ويحكون عنه أشياء من الرياضة ، وكلامه مفحل محشو بقواعد الفلاسفة . . وله عدة رسائل بليغة المعنى فصيحة الألفاظ جيدة »(١) ، ثم يورد « رسالة العهد » كاملة .

وكذا موقف ابن العماد الذي يفيد أن وصايا ابن سبعين « لتلامذته وأتباعه (هي) : عليكم بالاستقامة على الطريق ، وقدموا فرض الشريعة على الحقيقة ، ولاتفرقوا بينهما ، فانهما من الأسماء المترادفة»(٢).

وقد اعتبر محقق الرسائل « ابن سبعين شخصية فذة فريدة في نظراتها الانسانية العامة . فهو رجل إنساني عالمي . . (رسخ في اعتقاده) أن رسالته الروحية يجب أن يعم خيرها كل البشرية »(٣) .

وسجل مؤلفو « تاريخ العرب » إعجابهم بابن سبعين الذي أكسبته زعامته في طبقات المتصوفة لقباً يحسد عليه هو قطب الدين ، والذي رفض قبول المكافأة المالية التي أرسلها فريدريك الثاني مع أسئلته الفلسفية ،

---

(١) الصفدي : الوافي بالوفيات ص ١٩ وماتليها .

(٢) ابن العماد : المرجع السابق ص ٣٣٠ .

(٣) عبد الرحمن بدوي : رسائل ابن سبعين ص ١٥ .

حتى لقد عرض على الامبراطور أن يسدد له خطاه ، إذا رغب في مقابلته (١) .

ورأى أحمد أمين أن « من أشهر متصوفة الأندلس ابن سبعين . . الذي كان مشهوراً بحبه الإيثار وعطفه على الانسانية كلها ومحبته لأعدائه »(٢) .

هكذا تلاحت الأحكام متفاوتة على الامكانات التي صاغ بها ابن سبعين جهوده في تحصيل المعرفة ، وتكوين الرأي ، والتعبير عن وجهة النظر الشخصي ؛ وكانت موضع أخذ ورد طوال حياته ، ولم تتوقف أو تَرُغ بعد وفاته . ولبثت شاهداً حياً ينترع الإعجاب بتلك الهمة النشيطة الداعية إلى « رب الجنة » بجهد لايفتر . وفي الأبواب الآتيات بيان ذلك .

---

(١) حتي ، جرجي ، جبور : تاريخ العرب (مطول) ج٣ ص ٦٩٧ وتاليتها .
(٢) أحمد أمين : ظهر الاسلام ج٣ ص ٧٠ .

الباب الثاني

الأطر الفكرية

سأعمل في ثنايا هذا الباب ، على أن أكسو الصورة التي حددت خطوطها في الباب الأول ألواناً . تظهر ماتزخر به تلك الشخصية الانسانية التي نحن بصدد دراستها ، والاطلاع على نتاجها الذي تركته موحياً مغرياً بالتقليب النظري .

ولقد قسمت الباب فصولاً ثلاثة ، لأسباب البحث المنهجي بحسب الموضوعات التي يشتمل كل من الفصول عليها ، وليس بسبب التباعد الاعتقادي أو الاختلاف المذهبي في أفكار ابن سبعين التي وردت في موضوعاته المطروحة على بساط البحث .

ففي الفصل الأول عرضت للفقه من خلال الحالة الدينية والاجتماعية التي آل إليها في تلك الحقبة من الزمن ، خلال حـ ـه ابن سبعين . وعرضت مجمل ما يجعل هذا المفكر شيخاً فقيهاً ، يظهر تأثيره فياستيعاب الأمور المتعلقة بالفقه وتفهم أوضاعه .

وقد قدمت الآراء الانتقادية التي رفعها عبد الحق في وجوه الفقهاء ، من معاصريه ، شاهداً حياً على طريقتهم العقيمة في الوصول إلى الغاية الأخيرة من كل بحث ديني ، فظهر في هذا الشأو آراؤه في عدد من المسائل الفقهية الخلافية .

أما الفصل الثاني فقد انحصر فيه الحديث عن علم الكلام وحالته في ذلك العصر ، والاتجاهات الكلامية المذهبية في المسائل التي يشتمل عليها البحث في التوحيد . وما يستتبع الأصول منها . ثم ينبسط الموقف

النقدي الذي اتخذه ابن سبعين في مقابل كلام الأغيار في مواد هذا الموضوع ، وآراؤه البديل .

ووقفت ثالث الفصول على دراسة التصوف واتوابه التي ظهر فيها، عبر المراحل التي اختطها السابقون ، للوصول به مسلكاً منهجياً في تدبر مسائل الإيمان والاعتقاد الدينيين ، واشتماله على المواقف النظرية التي امتزجت بها واقعات الفهم الشخصي للنصوص المقدسة وماورد في الأثر المحمدي .

وأدى هذا إلى توضيح الردود الرفضية للطرائق السابقة على عبد الحق ، والمنات التي اتخذها أداة يبطل بها التوقّف ، الذي حرص عليه أعلام الصوفية من المتقدمين والمتأخرين ، فوصلت بهذا عرض مصادر الطريقة السبعينية ، وإيراد قواعدها ونظامها وآداب .. وكها وأغراضها العقيدية والأشخاص الذين استمرت فيهم بعد أن درج رأسها ولحقتها صنوف الأحوال .

● ● ●

الفصل الأول

الفقيه

لايمكن للباحث الذي يتعرض لدراسة ابن سبعين ، بحال ، أن يهمل الآراء التي قال بها ، ولا الأمور التي اعتمدها في تقرير بعض حقائق اعتقاده الأولية ، معتبراً إياها بمثابة قضايا أولية ليس عنها من محيص .

لذا ، فالحديث هنا سيتوجه للشيخ الذي استقطب حوله الكثيرين من الناس باختلاف المستويات والقدرات والبيئات ، يقتلون بسلوكه في إصلاح أحوالهم ، وتحسين مآلهم وكسبان الثواب والرضى ، ويتخذونه مثالاً يحاكى في فهم تعاليم الدين .

الفقه ، دلالته :

ولابد — لتحقيق هذا الشأن — من أن يعرض للفقه تعريفاً ومعنى ، بما يكفل تحديد المجال الذي تجري فيه المعالجة .

يعرف ابن خلدون الفقه بأنه « معرفة أحكام الله تعالى في أفعال المكلفين بالوجوب والحظر والندب والكراهة والإباحة ، وهي متلقاة من الكتاب والسنة وما نصبه الشارع لمعرفتها من الأدلة » (١) . ويرى أنه « اذا استخرجت الأحكام من تلك الأدلة قيل لها فقه » .

---

(١) ابن خلدون : المقدمة ص ٤٤٥ .

فإذا تساءلنا عن « الأصول في الأدلة الشرعية » هذه ، ألفينا حصرها في أربعة هي : الكتاب الذي هو القرآن ، ثم السنة المبينة له ، ثم يتزل الإجماع منزلتهما ، ويأتي القياس آخر الأدلة .

أما استنباط الأحكام من تلك الأصول ، فلا يتم إلا بتوافر شرط ضروري هو : « معرفة اللغة وطبيعتها » وقواعدفهمها وطرق صرفها ومعاني ألفاظها وبيانات منحاها ومرادها . واختلاف الأئمة المجتهدين من الرواد في ذلك أدى إلى حدوث مذاهب في الفقه عديدة ، أشهرها أربعة قرنت بأسماء الأعلام القائلين بها . يضاف إليها فروع مذهبيات ابتدعتها الفرق والشيع والسياسات ، حيث كثرت الخلافات في هذا الفقه المستنبط من الأدلة الشرعية ، بين المجتهدين باختلاف مداركهم وأنظارهم . واتسع اتساعاً عظيماً (١) .

أول المذاهب الفقهية السُنية الأعلام جملة ما استنبطه « أبوحنيفة النعمان (•) الذي بوب الفقه وفرع له فروعاً . وعمدته فيما قال « القياس » .

---

(١) انظر : أحمد أمين : ظهر الاسلام ج٣ ص ٤٨ ومابعدها . جرجي زيدان : تاريخ اداب اللغة العربية ج٣ ص ١٠٠ ومابعدها . ابن خلدون : المقدمة ص ٤٤٦ ومابعدها .

(•) النعمان بن ثابت ، مولى بني تيم من أهل الكوفة ، مولود سنة (٨٠ هـ) . كان عالماً زاهداً كثير الخشوع دائم التضرع ، رفض الولاية في القضاء عند الخليفة أبي جعفر المنصور . وكان حسن المجلس شديد الكرم حسن المواساة لأخوانه ، قوي الحجة جهوري الصوت غزير المعرفة بالفقه . مات سنة (١٥٠ هـ) . انظر : تاريخ اداب اللغة العربية ج٤ ص ٤٤٥ وتاليتها . وفيات الأعيان : ج٢ ص ١٦٣ ومابعدها .

وثانيها جملـة ماا ستنبطه « مالك بن أنس (•) » الذي اختص بزيادة مدرك آخر للأحكام غير المدارك المعتبرة عند غيره . هو « عمل أهل المدينة » .

وثالثها جملة مااستنبطه « محمد الشافعي (••) » الذي يعتبر أول من تكلم في « أصول الفقه » ، فكان كالشمس للدنيا والعافية للبدن ، كما يقول ابن حنبل .

ورابعها مااستنبطه « أحمد ابن حنبل (•••) » الذي شهد له الشافعي بأنه « لاأتقى ولا أفقه » منه في بغداد . وفي أيامه ظهر القول بخلق القرآن .

ومن المذاهب الفقهية الأخرى في الفرق الاسلامية ، مذهب الشيعة ومذهب الظاهرية وغيرهما . أما مذهب الشيعة في الفقه ، فقد « بنوه على مذهبهم في تناول بعض الصحابة بالقدح ، وعلى قولهم بعصمة

(•) أبوعبدالله مالك بن أنس الأصبحي ، مولود سنة (٩٥ هـ) . كان ورعاً تقياً ، له في جلوسه للحديث تمكن ووقار وهيبة ، يعود المرضى ويقضي الحقوق . مات سنة (١٧٩ هـ) . انظر : تاريخ آداب اللغة العربية ج٣ ص ٤٤٦ وتاليتها . وفيات الأعيان ج١ ص ٤٣٩ . مقدمة ابن خلدون ص ٤٤٧ .

(••) أبوعبد الله محمد بن ادريس الشافعي، مولود غزة سنة (١٥٠ هـ) . كان كثير المناقب جم المفاخر . حاز من العلوم الاسلامية أقصاها وأدناها ، ومن العلم بالكتاب والسنة وكلا م الصحابة واثارهم واختلا ف أقاويل العلماء ، وغير ذلك من معرفة كلام العرب واللغة والشعر . مات بمصر سنة (٢٠٤ هـ) . انظر : تاريخ آداب اللغة ص ٤٤٧ . الوفيات ج١ ص ١٧ .

(•••) أبوعبدالله أحمد بن حنبل،مولود بغداد سنة (١٦٤ هـ) . كان واسع العلم مقتدراً ضرب وسجن لمخالفته القول بخلق القرآن . مات ببغداد سنة (٢٤١ هـ) . انظر : تاريخ آداب اللغة ص ٤٤٨ . وفيات الأعيان ج١ ص ١٧ .

الأئمة ورفع الخلاف عن أقوالهم » (١) . وأما الظاهرية فقد « تشددت في التمسك بحرفية النص ، ورفضها قبول أي تأويل واللجوء إلى أي رأي »(٢)

وقد نشأت مذاهب فقهية أخرى مالبثت أن خفتت ، باستمرار المذاهب الأخرى الأعلام ، منها مذاهب : الإمام الأوزاعي ، وسفيان الثوري ، والليث بن سعد ، وسفيان بن عيينة ، وابن جرير الطبري ، وغيرهم .

الفقه في ذلك العصر :

تسرب الضعف والوهن إلى الفقه في المشرق والمغرب ، طوال حياة ابن سبعين ، واضطربت في أساليبه وأحكامه وشروحه حشرجات الإحياء وعوامل الانحلال والجمود والفناء .

فقد ضعف الفقه في المشرق بسبب انعدام الاجتهاد ، وبسبب غلبة الأتراك في التصرف بدفة الحكم والسلطة وتقلدهم جملة الأمور في الدولة ، بما فيها الأمور الدينية ، وولاية الأحكام الشرعية واستلامها .

وكانت أسباب ضعف الفقه في المغرب مشابهة لأسباب ضعفه في المشرق ، فمداهمة الإسبان الأندلس ، وإغلاق باب الإجتهاد ، جعلا الموت والجمود يسري دبيبهما بالفقه شيئاً فشيئاً ، حتى جف في عروقه كل دم جديد (٣) . وقد كان فقهاء الأندلس المالكيون من أشد الناس عداء لكل حركة ترمي إلى التجديد ومخالفة ماهم عليه سائرون ،

(١) مقدمة ابن خلدون ص ٤٤٦ .

(٢) الفاخوري ، الجر : تاريخ الفلسفة العربية ص ١٠٣ .

(٣) انظر : أحمد أمين : ظهر الاسلام ج٣ ص ٦٤ والتالية . جرجي زيدان : المرجع المذكور ج٣ ص ٢٥٨ ومابعدها .

حتى أنهم اضطهدوا جميع المذاهب الفقهية الأخرى المخالفة لهم ، ونظروا إلى كل تفكير عقلي في مسائل الدين على أنه زندقة (١) . وقد ذهبت ادراج الرياح المحاولات اليائسة التي بذلت لإنقاذ الفقه من المصير الأسود الذي ينتظره ، مما بقي أثره إلى حين .

من هذه المحاولات مافعله الموحدون بعد استلامهم زمام السلطة في بلاد الاندلس حيث « أعادوا القول بالاجتهاد ، ورأوا أن المختصرات الفقهية جنت على الفقه . فأرادوا إحياءه بالرجوع إلى الكتاب والسنة ، واستنباط الأحكام منهما ، وعدم العمل بأي مذهب من المذاهب المعروفة »(٢) .

لقد أمر « عبد المؤمن بن علي » الموحدي – آنذاك – (٥) باحراق كتب الفروع كلها وأمر الفقهاء أن لايفتوا إلا من الكتاب أو السنة ، وألا يقلدوا أحداً ، وأن يتحرروا في الاجتهاد . وكان من نتيجة ذلك أن كثرت المواقف والمذاهب : ظاهرية ومالكية وشيعة وأوزاعية ، وغيرها . وكثر حب الفقهاء للجدل بعد أن كانوا منصرفين عنه(٣) .

فأضاف هذا الوضع الديني إلى ماذكر ، من أمور السياسة والاقتصاد والاجتماع والفلسفة والعلوم الدخيلة والثقافات الجديدة ، تسيباً ازداد مع خمود هذه المحاولة وأشباهها ، بعد انتهاء الفقهاء

---

(١) انظر : انخيل بالنثيا : تاريخ الفكر الأندلسي ص ٣٢٣ والتالية .
(٢) أحمد أمين : ظهر الاسلام ج٣ ص ٦٤ .
(٥) حوالى سنة (٥٥٠ هـ) .
(٣) أحمد أمين : المرجع نفسه ج٣ ص ٦٨ .

الأعلام ، أمثال : ابن حزم والباجي . ووصل هذا العلم – جميعاً – إلى دور الهرم ، لايقوى على المسير ، حتى انتهى الفقه للجمود .

الشيخ ابن سبعين :

اضطلع ابن سبعين ، من جملة مااطلع عليه ، بالفقه واجتهد فيه ، فهو الذي كان « لاينام كل ليلة حتى يكرر عليه ثلاثون سطراً من كلام غيره » (١) . وهو كذلك المشهود له في « كثرة نظره وظهوره فيها على العلوم كلها ، ثم انفرادها وغرابتها وخصوصيتها بالتحقيق الشاذ عن أفهام الخلق »(٢) .

فاذا عرفنا بشجاعته وقوته في توكله وعزمه ، إلى جانب نصرة صناعته وظهور حجته على أخصامه وإقامته حقه وبرهانه وفصاحة كلامه وبيان لسانه ، أدركنا الأسباب التي جعلته ينجح في اجتذاب الناس اليه ، من خلال آرائه الجريئة التي قال بها ، في وقت كان الاجتهاد فيه أمراً مفروضاً – رسمياً يعاقب الحاكم على مخالفته ، أو كان التقليد حرفياً لاتجوز مخالفته ، لكون المجتهد ربيب السلطة أومن أعلامها على نحو غير مباشر .

وقد نشأ عن ذلك أن غدت « شهرته ومحله من الإدراك والآراء والأوضاع والأسماء ، والوقوف على الأقوال ، والتعمق في الفلسفة ، والقيام على مذاهب المتكلمين ، مما يقضي منه العجب » (٣) .

---

(١) ابن شاكر : فوات الوفيات ج١ ص ٢٤٧ .

(٢) يحيى البلنسي : الوراثة المحمدية والفصول الذاتية ، نقلا عن المقري ج٢ ص١٩٩

(٣) ابن الخطيب : الإحاطة ص ٣١٩ .

وأتاحت معارف ابن سبعين في الفقه واللغة ، بعد ازدياد فرق الباطنية والخوارج والإباضية والصفرية مشرقاً ومغرباً ، إلى جانب مذاهب كثير من الفقهاء الذين عرفهم ، أن يعرف نقاط الاتفاق والاختلاف في هذا النوع من البحث ، كما أفادته الثغرات بين المذاهب وإعضالاتها على النفوذ منها للإدلاء بآرائه .

وساعد في هذا السعي أيضاً ، اشتغال ابن سبعين بالعربية و درسه . فهو بعيد التخريج والإحالة ، وأسلوبه رصين وفي ألفاظه جزالة . كما أنه يمتلك في القدرة على الإيصال المعجب – إذا أراده – طويل باع . استمع إلى قـــوله ناصحاً : « إن استطعت تكمل إنسانيتك وتحررها من رق طلب كمالها ، وتجردها بتخصيص مهمل جمالها ، وتحسنها بتفسير مجمل فصولها – فانقطع في مغارة الفوز حيث انقطع المحققون ، تجد ثمرة الجد التي تثمر الجد »(١) .

وهو يحدثنا عن تحصيل المعاني الدقيقة قائلاً : « اصبر على مكابدتها ، ولاتستوحش من وحش حشوها ، ولاتمرح في ميدان البطالة حيث تختبر مطايا الباطل . وفرَّ عن فحشها ، فإن مركوب الهوى يعثر في التلف براكبه ويهوي في الهاوية بصاحبه » . ويدلنا على الدواء الناجع لذلك الذي ذكر ، بقوله : « واستجلب في تلك الغربة للغريب ، وكلم بالمقرَّب المقرّب القريب ، واعتمد على مافي حاصل جنانك ، لا على غرْب لسانك وبهتان برهانك . . ثم دُمْ على إيمانك وإحسانك ، فكم بين خوفك وأمانك » .

ويغذ في هذا الطريق سيره ، حتى يصل إلى امتثال أحكام الكتاب

---

(١) ابن سبعين : (م . ت) ص ١١٩ .

وتعليمات السنة معتمداً على الجهد والاجتهاد والمجاهدة ، فيشير أن : « تأمّل تشخوص عين روح الحبيب الخليل وانتقال وجه توجّه قلب الخليل ، وكيف ثبتت ملاحظة هذا حتّى وقعت العين على العين ، ولم تحوج إلى الكم والكيف والأين وما اشتغل بمدرك مقدّر في البسيط أو محمول في المركب »(١) .

واستفاد ابن سبعين كثيراً من تنقله في الأمصار ، فاطلع على المذاهب والحالات التي رسخت لدى الناس في بعض المسائل التي لم تنجح جهود الأئمة – خاصة – في استنباط الادلة المقنعات فيها ، فبقيت موضع تأويل وتقليب وخلاف . فهو قد نشأ في الأندلس وشب حيث يسود المذهب المالكي ، وانتقل إلى المغرب حيث يذيع مذهب الشيعة ، ومر بمصر التي يكثر فيها مقلدو الشافعي ، وأتم حياته في الحجاز التي سادها القول بآراء مالك ، فتجاوز ذلك كله مخلفاً .

وكان مما ساعد على الأخذ بأقواله الفقهية ، تلك الهيئة الدينية التي اتسم بها ، وإحاطة الاتباع والمريدين الذين فيهم الشيوخ به ، ولاسيما في مكة ، حيث عرف « له من الفضل والمزية ملازمته للبيت الحرام ، والتزامه الاعتمار على الدوام ، وحجه مع الحجاج في كل عام »(٢) إذ أن في العادات الشائعة آنئذ أن يخرج الأمير إلى العمرة في حشد عظيم ، صباح رجب . ويخرج المعتمرون قبيلة قبيلة ، وحارة حارة ، فرساناً

---

(١) الموضع نفسه .

(٢) ابن الخطيب : الإحاطة ص ٣١٨ . الغبريني : عنوان الدراية ص ١٤٠ .

ورجالاً ، يتواثبون ويتثاقفون الأسلحة حراباً وسيوفاً في حذق عجيب (١) .

الفقه السبعيني :

كما صح أن يطلق « الفقه المالكي » على آراء أنس بن مالك في الأحكام الشرعية المستمدة من الأدلة الأربعة ، ومثله « الفقه الظاهري ، أو الأوزاعي ، أو الطبري » ، يصح ذلك في جملة الأحكام التي أطلقها ابن سبعين في إطـــار فكره الاعتقادي والاجتهـــادي اللذين خالف فيهما الفقهاء السائدة استنباطاتهم . ويؤخذ بعين الاعتبـــار ، ضيق هذا الشأو من المجال ، في ماينطوي عليه من ضآلة الرحابة والتعدد ، بالنظر إلى الأجزاء الأخرى البقية من مذهبه . إلى جانب معرفة أن هذا الإفراد غرضه التمييز بالقصد الأول .

فبينما كان الفقهاء يرون أن تمام العبودية يكون بحمد الله على نعمائه ، كان ابن سبعين يجاهر بالقول : إن « من قال : الحمدلله ، قال أصغر الكلمات بالنظر إلى جلال الله . وقيل له على لسان الإنصاف : كبرت كلمة تخرج من جانبه »(٢) .

وقد أوغر أبو محمد صدور الفقهاء عليه في كل مكان أقام فيه أو حلّ به ، سواء ذلك في الأندلس والجزائر ومراكش وتونس ومصر ومكة ، واختلفت الردود عليه بالمرجة ، تشتد وتضعف . وأثارت

---

(١) انظر : أحمد الساعي : تاريخ مكة ج١ ص ١٦٧ وتاليتها . المقريزي : الخطط والآثار ج١ ص ٤٩٠ ومابعدها .

(٢) ابن سبعين : (م . ت) ص ١٤٩ .

أحكامه كثيراً من الجدل ، فغدت « أحكام الناس فيه متباينة ، بعيدة عن الاعتدال . فمنهم المرهق المكفّر ، ومنهم المقلّد المعظّم الموقر»(١). ولم يصانع في موقفه تجاه الفقه المحتضر في عصره ، بل لقد أعلن ذلك صراحة ودون لبس .

أ ــ مخالفة الفقهاء :

يتحدث ابن سبعين عن الفقهاء الذين تسلموا مقاليد الأمر والنهي في أمور الدين وجعلوا من الآثار التي تركها سابقوهم أصلاً ينبغي ألا يخالف ، أو أساءوا الاجتهاد فكان استنباطهم وحكمهم من الأمور المعرض عنها لضعف النظر فيها . ويقول في رسالة : « لا تلتفت إلى الفقهاء ، فانهم لامرتبة لهم يمكن بها الاعتراض عليهم . لأنهم زعموا أن الأعمال هي المرتبة الشريفة ، لامن حيث الخلاص النفساني ومابعد العمل وفائدة التجرد والتخلّق وأسرارهما الباطنية ، بل من حيث الحكاية . وتلك الحكاية مكذوبة على المعلم أو محرفة ، أو منقولة على غير وجهها ، فافهم » (٢) .

الخلاف ــ إذن ــ بين مفكرنا والفقهاء هو خلاف مبدئي ، خلاف بالنوع والطريقة والغاية ، ومسوّغه الشك فيما نقل عن النبي ، المعلم ؛ لأن الكذب والتحريف والتبديل محاذير كافية لتقديم العقل على النقل . هكذا ــ منذ البداية ــ يعلن ابن سبعين خروجه على موقف الفقهاء والفقه ، ويضع نصب عينيه ، في كل استنباط ، الفوائد والنتائج المترتبة عليه .

---

(١) المقري : نفح الطيب ج٢ ص ١٩٦ .

(٢) ابن سبعين : (م . ت) ص ١٤٣ .

وهو يطعن عليهم نظرتهم الضيقة إلى الأعمال الموصوفة . وتماديهم في اعتقادهم الصوري ، فيقول : « ومع هذا ، هي (الحكاية) عندهم في الخبر لا في الأثر ، وفي المدرسة لا في حقيقة المدرس ، وفي الكتاب لا في الكاتب ، وفي الكاغد لا في الضمير »(١) .

ويظهر عنتهم ، بعد تلك المثالب والنقائص التي تشفّ عنها طرقهم في الاستنباط ، ويعلن إصرارهم على ماهم عليه من خطل ، من حيث أنهم « مع هذا ، هم بها يؤذون عالم التنبيه وأشخاص النباهة » بما يحرضون به العامة والوجهاء ضد مخالفيهم من المجدّدين .

وضرب مثلاً على طريقتهم وآرائهم المتخالفة المتعاندة الواهمة : الفقرَ الذي أدلوا فيه دلاء البحث والتدبير ، فقال : « إعلم أن الفقهاء يتكلمون في الفقر ، من حيث الأحكام الشرعية وينزلون لازمه ومدلوله على مفهومه من اللغة ، ولايتصرفون فيه بغير ذلك . والنبيه الفاضل منهم يسلم لأرباب الأحوال من الفقراء الفضلاء ، ولمن يتكلم فيه من مقام آخر أجلّ من الفقه . والجاهل الغبي منهم ينكر ذلك ويتخطى رقاب الصدّقين ، ويتدلى طعم شيء لم يذقه . وكذا جميع من لم تحنكه العلوم ولا أدبته المعارف »(٢) .

ويورد آراءهم الخلافية بالفقر ، قائلاً : « ومنهم من يرى أن المسكين أشد حاجة من الفقير ، وهو مذهب مالك وأبي حنيفة وزفر والحسن البصري . ومنهم من يرى أن الفقير أشد حاجة من المسكين ، وهو مذهب

---

(١) الموضع نفسه .

(٢) ابن سبعين : (م . ت) ص ٢٢٦ .

الشافعي والنخعي والزهري . وقد حكي ذلك عن سفيان الثوري وعن عمرو بن دينار » .

ثم يفيدنا أن « أهل اللغة » قد اختلفوا كذلك في مفهوم الفقر وتحديده، فقال الأصمعي مثل الشافعي ؛ وذهب الفرّاء وثعلب مـــذهب مالك ، وما أصاب أحد منهم كبد الحقيقة إلا قليلاً .

ب – آراؤه الفقهية :

خرج ابن سبعين على « طريقة التعليل » التي كرس فقه ذاك الزمان العمل بها ، ورأى أن « علم التعليل بئس العلم لأنه يستجلب بالتعب ويحدث التعب ويتعلق بالمتعب . وأوله اجتمع من قلت وقالوا ، ووسطه من إما وإن وما أشبه ذلك ، وآخره من هو وأنا » ، كما أن « احتمال الضد أسبابه قريبة منه جداً » (١) .

لذا ، قال بظهور الأحكام القرآنية التي تعمر فصاحتها« أذن المستقيم ، فلم تصلها عجمة الهوى »(٢) . واعتقد أن « الوقوف مع قوله : ولا تستوي الحسنة ولا السيئة – الآية منع بال المعتدل أن يتوجه إلى حب الصيت والظهور والانتصار ، إلا إن كان من أجل الله ، فهو منه عز وجل »(٣) .

وعرض لإيضاح مارآه الطريقة المثلى في فهم آيات القرآن وتحصيل الاعتقاد الإيماني بها ، فساءل المسلم ، مظهرَ هداية الله ، عن كيفية فهمه « قل إن الهدى هدى الله » وبأي وجه يتصرف فيه ؟ وما هو ؟

---

(١) المصدر نفسه ص ١٥٢ .

(٢) المصدر نفسه ص ١٤٩ .

(٣) المصدر نفسه ص ١٤٨ .

وكيف يحفظ ؟ وحال نيله ، ماهو بالجملة ؟ ومامفهومه في الناس ؟ وهل يرجع للذات والصفات والأفعال ، أو للذات خاصة ؟ ورجوعه للذات : هل هو بمعنى النيل ، وكأنه يقول : لانعمة إلا الله لأن الهداية الفعلية المصرّفة قد صح أنها من الله ؟ وأي فائدة في الإخبار عنها ؟

وقرر في الإجابة على جميع ذلك أن « الله لايدخل تحت عموم ما ، ولايقال فيه : إنه مع غيره بالمعنى الأكثر . ولامشاركة بين القديم والحديث حتى يقع الترجيح بينهما في ذلك المعنى المشترك »(١) .

ورأى أن الذي أحاط بكل شيء ، من حيث وجوده على الاطلاق ، لانسبة بينه وبين ذلك . فما يبقى — إذن — إلا أن المطلوب الذي جاء بصيغة الطلب هو « المطلوب العزيز » وهو لايظفر به بالعلم فقط . واعتبر « الحال » عند أهل الحق مثل « العلم » عند أرباب الأحوال .

واستنبط من القرآن أن « روح الله لايتوقف على أحد ، ولا هو هو في الناس بمعنى واحد ، وإن كان هو — بمعنى ما — واحد هدى للمتقين الذين يؤمنون بالغيب . نعم والذين إذا خاطبهم الجاهلون قالوا سلاماً»(٢).

وتدقيق أبي محمد في الأمور الفقهية وتحقيقه ، جعلاه يتصدى — أساساً — للإيمان شرعاً ، فأورد أن « المؤمن من قال : الله ولاشيء معه ، إلا الذوات المتعلقات الموضوعة الراجعة إلى استحقاقه الذي يلزم في أولها وآخرها وظاهرها وباطنها ، الناطقة المخاطبة بما يجب لجلاله لمن علم به من غير بحث يعاب يوم البعث ، بل بحث عري عن

---

(١) ابن سبعين : (م . ت) ص ١٥٠ .

(٢) المصدر نفسه ص ١٤٧ .

شوائب الوسائط القاتلة لشخص الكمال يذكّر نفسه بعلوم عالمها المفارق الكريم وينصفها بذلك ، وتنصفه هي بالتشبُّه والرجوع إلى معناها العزيز ، إن صح أن يقال – على جهة المجاز لمن أخبر عن ماهيته وعن أجزاء كمالها المنبعث فيها لها – رجع إلى معناه»(١) .

وقال : إن « الكافر » هو الذي يقول « ضد ذلك » .

وأوضح رأيه في من عاند الإلـه بمخاصمته ، مقرِّراً أن من تعرض الى عداوة الله خرج عن مخالطة أهله ، واستوى عليه بهتان ظلمه لنفسه ، وكان ظلمه المدبِّر منه (٢) .

وفيما تعلَّق بمسألة مخاطبة الله ، قال إن خطاب الله يكون حتى « لجميع من آمن به ولم يعلل إيمانه فيه ، وكان على صراط مستقيم لاعلى صراط الاستقامة » . وأفصح أن الله يفتح على أولئك دون استثناء «هذا الفتح الذي فيه الخير على الخيرات الأربعة : الأمن من الذنوب ، وتتميم النعم ، والهداية المحضة ، والنصر الثابت القوي الظاهر الكبير المعتبر – لايصح أن يخرج من مفهومه أوج الكمال وفعله وعادته ودرجته»(٣) .

وفرّق بالتناول بين زمر من المؤمنين ، لاختلاف أحوالهم ومقاماتهم ودرجات الحديث في مراتبهم والأغراض المتعلقة بها . وصنَّف أن «بعض أهل الله لاخوف عليهم ولا هم يحزنون ، والخلفاء لاخوف عليهم ولا هم يحزنون »(٤) ، ثم رأى أن « عباد أسرار الله» لايطلق عليهم هذا «لأنه إليهم » ، واعتبر أن « أهل الحق منهم الخوف وفيهم ، وكذلك الحزن» .

---

(١) ابن سبعين : (م . ت) ص ١٣٧ .

(٢) الموضع نفسه .

(٣) ابن سبعين : (م . ت) ص ١٤٨ وتاليتها .

(٤) المصدر ذاته ص ١٤٣ .

وأبرز حكم « من أقامه الله في مقام المظاهر ، ولم يفطن لذلك » ، حيث اعتبره في « مقام الرضى » ، وقال : إنه يختلف عن « من أقامه في ذلك ، وهو يجد ذلك » لأن هذا الأخير هو المظهر الذي « ينحطّ الكون من سمائه إلى أرض عالم الكون » . ورأى أن هذا الأمر هو الذي يجعل بعض القوم يقول : « مايفعل الله شيئاً حتى يعرفني به » ، لأنه المظهر الكريم المعتبر المشار إليه .

وتصدّى ابن سبعين لحالة « مرتكب المعصية أو فاعل الموبقة »، على الوجه الفقهي الذي رسمه منطلقاً لمواقفه تجاه العامة من المسلمين ، وأحــوال معاشهم وكسبهم باختلاف ، فأصدر الحكم القائل : « من ارتكب القبيح واستوى على ظهر الغرر المحامل إلى منزلة المكر ، حيث يساوم الوهم ظالم الشهوة ، شهد عليه النور الإلهي بالجهل والحرمان وكان عدوّ الله الأخس »(١) .

ونظر في الاخلاص ، فرأى أن « تعلم الاخلاص حكمة ، ووجوده نعمة متعدية . وهو رأس الفضائل الالهية ، وهو أسُّها ومقوّمها . وإفراده وتجريده الضميرية ، إلى جهة الله خاصة ، صورة متممة» (٢) . واعتبر ابن‌سبعين أن المحقق يستطيع بالاخلاص أن يفارق العالم المجموع الكثير من الكليات الطبيعية والعقلية والمنطقية في واحد ، ويجد المجد المنتظم في شاهد .

وأباح « الخلوة » لأن فيها « نور الله » ، إما صحبة الذكر، أو الفكر ، أو التوجه (٣) .

---

(١) ابن سبعين : (م . ت) ص ١٥٠ .

(٢) المصدر نفسه ص ١٤٢ .

(٣) المصدر نفسه ص ١٥٦ .

ورأى في ركن الاسلام – الصوم ، ضرورة أن يكون في « أكثر الليل وأكثر اليوم »(١) . لأنه يجفف رطوبة « الأسباب القاطعة عن وجه المطلوب » ، ويلين يبوسة « الأحوال المانعة من الشأن الموهوب » ، وتركد الحواس ، وتستيقظ النفس و « تعمل مايجب على مايجب في الوقت الذي يجب » .

أما حديثه عن النبي ، فقد كان باعتباره مصدر السنة التي هي أحد الأدلة الشرعية في الفقه ، حيث ذهب إلى أن « من خدع رسول الله (ص) أظهر الله عليه غير الذي يحبه ، وأنساه ذكره ، وشغله بغير رسالة ذكر السفير (ص) ، وبذلك يستحق المكر »(٢) .

من هذه الزاوية الفكرية التي تلامحت في ثنايا جرأتها العقيدية ، عرف الشيخ عبد الحق بن سبعين فقيهاً صالحاً ، يقتدي الناس بأفعاله ويهتدون بآرائه ، يحب الإيثار ، ويعطف على الجميع ، ويحب أعداءه (٣) .

ولقد كان لهذه الآراء المتعلقة بالفقه جوانبها المتكاملة الأخرى في إطار المنظومة الاعتقادية التي كانت توجه بحوث ابن سبعين في مختلف ميادين المعرفة ، فتضفي على موضوعات بحثه تلك السمة المميزة الكفيلة بتسويغ الاتجاه الذي سلكه المرسي أبو محمد في هذا المجال من البحوث الدينية التي عرض لها ، وتتبدى تباعاً .

---

(١) المصدر نفسه ص ١٤٢ .

(٢) المصدر نفسه ص ١٥٠ .

(٣) انظر : أحمد أمين : ظهر الاسلام ج ٣ ص ٧٠ . الغبريني : عنوان الدراية ص ١٣٩ . الفصل الأول من الباب الأول من البحث .

الفصل الثاني

المتكلّم

اشتملت ثقافة ابن سبعين على ذخيرة منهجية ونظر في مسائل دينية ومعالجات ، جرى الاصطلاح على تسميتها في البحوث الاسلامية « علم الكلام » . والاطلاع على مايتعلق بهذه الأمور من أوضاع دقيقة، تكشف عن رؤية مذهبية ، يوضح بعداً جديداً من المخطط الترسيمي للقدرات التي وظفها ابن سبعين في درك المرامي التي قصدها من نشاطاته الذهنية ، في أثناء نضالات تنظيره المسلمات الاعتقادية وصوغها الشكلي عنده .

ماهية علم الكلام ووضعيته :

يطلق اسم « المتكلم » على من يجعل من مسألة مختلف فيها من مسائل الاعتقاد والعقيدة موضوع برهنة جدلية ، مجتلباً براهين نظرية لسند القضية التي يعرضها (١) . وقد عرف ابن خلدون علم الكلام بأنه « علم يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية ، والرد على

(١) عادل العوا : الكلام والفلسفة ص ١٤ .

المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن مذاهب السلف وأهل السنّة ، وسرّ هذه العقائد الإيمانية هو التوحيد »(١) .

ويميل بعض المحدثين (٢) إلى إطلاق اسم « علم التوحيد » على تلك الزمرة من الموضوعات ، دون إدخال أي تعديل في نوعيتها . وسواء قلنا علم التوحيد أم الكلام فانه يحتفظ بتعريفه ، من حيث هو « علم يبحث فيه عن وجود الله ومايثبت له من صفاته وما يجوز أن يوصف به وما يجب أن ينفى عنه وعن الرسل لإثبات رسالتهم وما يجب أن يكونوا عليه وما يجوز أن ينسب إليهم وما يمتنع أن يلحق بهم » (٢) .

أما غاية هذا العلم فهي القيام بفرض مجمع عليه ، من الوجهة الدينية الاسلامية الصرف ، ألا وهو معرفة الله بصفاته « الواجب ثبوتها له ، مع تنزيهه عما يستحيل اتصافه بها » . والتصديق — إلى جانب ذلك — برسله على وجه يقين الدليل .

والأسلوب الذي يتبع لتحقيق تلك الغاية ، هو قسمة المعلوم إلى : ممكن لذاته وواجب لذاته ، ومستحيل لذاته . أما الوسيلة المنهجية — بعد هذه القسمة — هي إثبات القِدم والبقاء ، ونفي التركيب والقسمة ، أو الحديث في مايسمى « أحكام الواجب »(٣) . ثم يتبع الحديث في الصفات الوجودية اللاحقة على المراتب الوجودية ، لأنها كمال تلك

---

(١) مقدمة ابن خلدون ص ٤٥٨ .

(٢) محمد عبده : رسالة التوحيد ص ١٨ .

(٣) انظر : محمد عبده : رسالة التوحيد ص ٣٢ ومابعدها . ابن خلدون : المقدمة ص ٤٦٠ ومابعدها . ابن تيمية : مجموعة الرسائل والمسائل ج٥ ص ٤٠ ومابعدها .

المراتب . هذه الصفات هي : الحياة ، العلم ، الإرادة ، القدرة ، الاختيار ، الوحدة ، الكلام والسمع والبصر وما يماثلها .

لقد ولد علم الكلام بتأثير الرغبة الجامحة للرد على الملاحدة والدفاع عن « الحقائق » التي جاء بها الكتاب ، ثم بدأ ينمو آخذاً على عاتقه « إثبات تلك الحقائق » منطلقاً من « النص المقدس » .

ولاشك في أن الكلام قد « ذاع في جميع الفرق الاسلامية ، بما هي فرق دينية — ثقافية — سياسية » . وتطور هذا الميدان ، بما احتواه من موضوعات ، من « جملة مذهبية غامضة متحولة » إلى « علم يلبي واقع النزعات المتباينة لدى غالبية الناس في البيئة الاسلامية » . وقد ساعد في ذلك أن « هذه النزعات تقع في منزلة بين منزلتي الفكر الفلسفي المجرد والفكر العملي اليومي ، أي بين النظر والعمل »(١) .

ومن السهل أن نرى في المتكلمين ، تبعاً للثقة بقدرة العقل على درك الحقيقة ، فئتين : الأولى تترك للعقل مجالاً ضيق الأفق شديد التحديد ، بينا تفتح الثانية أمامه أرحب الأبعاد لمطامح دون تقييد . يؤثر في ذلك الأسباب الشخصية والبيئات الاجتماعية والأحوال الثقافية ، فلا نعدم وجود متكلمين بين بين ، بالنسبة لما ذكر .

وبغية الوصول إلى نظرة صحيحة عن « حالة الكلام » في عصر ابن سبعين ، أعرض لتسلسل الأطوار التي مرّ بها ، حتى المرحلة التي تهمنا .

هذه العهود هي :

١ — النظر في النص القرآني لتوضيح المعنى الظاهر منه ، وليس

---

(١) عادل العوا : المرجع المذكور ص ١٥ .

لما في القرآن من محتوى فكري أو مشكلات (١) ، وإن لم يتورع المسلمون ــ بعد أن جمع عثمان بن عفان القرآن عن أن يضيفوا لبعض المقاطع هوامش تفسيرية ، مهما يكن شأنها قليلاً (٥) .

وهذا الانفراد بوجوه خاصة في التأويل ، إلى جانب الانفراد بوجوه خاصة من القراءة ، أفسح المجال لتعدد المدارس بين مدينة وأخرى : مكة والمدينة ، البصرة والكوفة . « ثم قوى هذه النزعات مانشأ من مدارس نحوية »(٢) ذهبت في التفسير مذاهب شتى .

٢ ــ الالتقاء بالفكر الديني المسيحي ، حيث لجأ المسلمون إلى « أهل الكتاب » بغية إيضاح بعض ماورد في القرآن من إشارات إلى « العهد القديم » ؛ يضاف إلى ذلك تأثير أولئك الكتابيين الأول الذين كانوا قد أسلموا ، أمثال : كعب الأحبار، وهب بن منبه ، وعبد الله ابن سلام ، الذين احتفظوا من عقائدهم المسيحية أو اليهودية بما لايتنافى مع الاسلام ؛ ولاسيما الروايات المتعلقة ببدء الخلق (٣) ، وإن كانوا ــ على الأكثر كما يفيد ابن خلدون ــ من البدو الذين « لاتحقيق عندهم بمعرفة ماينقلونه من ذلك » .

---

(١) جولد زيهر : المذاهب الاسلامية في تفسير القرآن ص ٨ ومابعدها .

(٥) لا بد من ملاحظة أن أهل البدع من خوارج وشيعة لم يتورعوا في العهد التالي عن جعل النص المتلقى بالقبول موضعاً للنظر . وقد قال الشهرستاني (الملل والنحل ص ٩٥ ومابعدها) في ذلك : إن فئة الخوارج رفضوا الاعتراف بالسورة الثانية عشرة (يوسف) ، لأنها بما اشتملت عليه من قصص الحب لا تليق بالقرآن . أما الشيعة فيدعون أن سوراً كاملة قد حذفت من القرآن ، وهي منزلة تعزيزاً لآل البيت ، علي وأسرته .

(٢) غرديه وقنواتي : فلسفة الفكر الديني بين الاسلام والمسيحية ج١ ص ٤٤ .

(٣) ابن خلدون : المقدمة ص ٣٤٩ .

ولقد رأى غالبية المسلمين في العناية بالتفسير أمراً مذموماً إثر وفاة الرسول ، فنحن نلمح عمر بن الخطاب يبدي حذراً عفوياً تجاه الذين حاولوا تفسير مااستعصى فهمه من القرآن (١) . ولقد كان « قاسم » عم أبي بكر الصديق و « سالم » عم عمر بن الخطاب يمتنعان عن تفسير القرآن (٢) ، خشية أن يجر ذلك إلى نتائج عقيدية ، فاستندا إلى أحاديث يردان بها كل اجتهاد (•) .

٣ – صياغة الخصومات السياسية بأشكال دينية ، بدءاً من مبايعة عمر بن الخطاب أبابكر الصديق خليفة للرسول، ومروراً بمجيء بقية الخلفاء الراشدين واختلافات مؤيديهم وأبناء عمومتهم وخؤولتهم ، حتى قتل علي بن أبي طالب (٤٠ هـ – ٦٦١ م) بعد التحكيم ونقل الخلافة إلى دمشق، وما نشأ عن ذلك من تشكيك الخوارج بشرعية ماهو دون فترة الخليفين الأولين والسنين الأولى لخلافة عثمان وخلافة علي حتى موقعة « صفين » واعتبارهم الأمويين غاصبين . ومثل أولئك ظهور الشيعة الذين اعتبروا أن أنصار علي الذين أخلصوا له الولاء حتى بعد احتكام صفين هم الشرعيون ، فاستمروا بعد مقتله على إكرام يخصونه به (٣) .

---

(١) السيوطي : الاتقان في علوم القران ج٢ ص ٥ .

(٢) ابن سعد : كتاب الطبقات الكبير ج٥ ص ١٣٩ و ١٤٨ .

(•) مثال ذلك الحديث : « لاأخاف على أمتي إلا أن يكثر لهم المال فيتحاسدوا ويتقاتلوا ، وأن يفتح لهم الكتاب فيأخذه المؤمن يبتغي تأويله ولايعلم تأويله إلا الله » . (أورده السيوطي : الاتقان ج٢ ص ٤١) والحديث : « دعوني ماتركتكم . إنما أهلك من كان قبلكم كثرة سؤالهم واختلافهم على أنبيائهم ، فاذا نهيتكم عن شيء فاجتنبوه واذا أمرتكم بأمر فأتوا منه مااستطعتم » (أورده النووي : رياض الصالحين ، برقم ١٥٨) .

(٣) أحمد أمين : فجر الاسلام ص ٢٧٤ .

فقد نشأ عن جميع ذلك تصورات نظرية دينية مندمجة بالمزاعم والاتجاهات والآراء ، تحفل بها كتب الفرق مختلفات .

٤ - الالتقاء بالفلسفة اليونانية ، وصراع العقل مع النقل ، حيث توطدت أركان الكلام « علماً » . فقد نشأ علما النحو والصرف بتأثير المنطق الصوري ، وكان للمناظرات بين اللغويين أثر عظيم في تأويل النصوص القرآنية (١) . وعمد علماء الاسلام ، للرد على المذاهب المخالفة للاسلام كالمزدكية والمانوية والدهرية ، إلى أسلحة المنطق ؛ فكان في ذلك مذهب المعتزلة متميزاً .

٥ - انحلال المعتزلة بانفصال أبي الحسن الأشعري ودعوته لمذهب أهل السنة ، باتخاذه موقفاً وسطاً بين أصحاب العقل وأصحاب النقل . حدد للكلام في الاسلام مستوى لاينحرف نحو العقل الفلسفي الجاف ولا يكتفي بالتسليم الساذج دون بذل الحد الأدنى من جهد التفكير والروية (٢) .

٦ - ظهور الانتقائية الغزالية وطريقة « المتأخرين» أمثال الشهرستاني (٥٤٨ هـ - ١١٥٣ م) وفخر الدين الرازي (٦٠٦ هـ - ١٢١٠ م) وغيرهما. فقد هيمن الغزالي بانتاجه الضخم المتنوع على تاريخ الفكر الاسلامي ، مبتدئاً بعلم الكلام معترفاً به علماً « وافياً بالمقصود » محللاً أساليبه وحدوده ، ثم عدم الاكتفاء به لكونه لم يَفِ بمقصوده هو ، وأقل منه كانت الفلسفة عنده ، حتى اهتدى إلى الصوفية ، بعد أن أعطى علمَ الكلام المنطقُ الأرسطي أداةً دقيقة حادة (٣) .

---

(١) أحمد أمين : ضحى الاسلام ج١ ص ٢٥٥ وتاليتها .

(٢) عادل العوا : الكلام والفلسفة ص ٤١ وتاليتها .

(٣) غرديه وقنواتي : المرجع المذكور ص ١٢١ ومابعدها .

٧ ـ التقليد والجمود اللذان سيطرا في وقت اتسم بعنف هجمة « ابن تيمية » وتابعه « الجوزي » على علم الكلام ، حيث بدأ هذا العلم يتصلب في الأطر التي تناقلتها الكتب المدرسية تقليداً ، إذ يقبل العلماء عليها شارحين ، ثم يعيدون شرحها مراراً .

هذا يعني أن علم الكلام قد وصل في حياة ابن سبعين إلى حالة من الركود والجفاف ، ونشفت عليه أزياؤه الأشعرية ، وجمد في الأطر المتداولة تقليداً يفتقر إلى أي جهد جديد .

علم الكلام المضاد :

نظر ابن سبعين صاحب البصيرة النافذة والاعتقاد الايماني الطافح ، في علم الكلام في حالته الراهنة تلك . وكانت لـــه ردود على ماساد أوساط المسلمين من آراء الأشعرية خاصة . وبقية المتكلمين الآخرين كالمعتزلة والجهمية والمرجئة . وعمد إلى معارضة علم الكلام السائد بكلام بديل يحمل في روحه المذهب الخاص به . ويجري في أوصاله نسغ النظر الذي يميز جميع ماكتب عبد الحق ويفرده .

فهو ضد المتكلمين الذين عاصروه . لكنه لايستغني عن الولوج الى قضايا علم الكلام ومسائله . فيتعرض لمختلف أنواع الجدل الذي يثيره هذا الاسلوب من معالجة النص الديني وما يستدعيه من طريقة للبرهنة على مسائله المحورية . ولقد كان ذلك دافعاً قوياً للمطامح العقلية والسمات الابداعية في فكره ، لتخطي الشكل الذي استقرت فيه مسائل التوحيد .

أولى الخطوات التي قام بها مفكرنا في هذا السبيل . أنه تناول نماذج من الاتجاهات الكلامية عند الفرق المختلفة بالنقد ، ثم قدم أبدالها النضّاحة بمذهبه ، مخلفاً طرق « البراهين الاقناعية في البعض ومن حيث البعض » بعد أن أفاد — على نحو واضح — أن : « من أهل الأحوال من هو هذا الكلام عنده من برهان وجودي ، ومن العلماء من يجعلها من قبيل الأمور الخطابية . وفيه مخاطبة برهانية — بل مخاطبات ، وفيه ماقوته قوة الجدل ، ومن مخاطبته ماهي شعرية بالقصد الأول ، ومنها مايستند إلى النقل والعقل بحسب ماينظر فيه أو يقبل وبحسب حب الناس »(١) .

إن الآراء الكلامية السبعينية ضد الآراء السابقة ، بسبب الأساس الذي ترتكز عليه . هذا الأساس الذي يلخصه ابن سبعين بقوله : « من أخلص لله ، وإخلاصه ذاته . وذاته جميع الأمور كلها ، وتلك الأمور عين نفسه ، هو السلام . ومن علم الحق بعد ذلك ، وذلك الحق عين باطلة كان المؤمن . وذلك المؤمن هو ذلك ، إلا أنه مثل نفسه التي كان عليها التوجه واصطادها القصد لمعتبر »(٢) . وهذا مايجعل صيغة الكلامية تدخل في الزمرة العامة لمنهجه النظري الذي يرى في الإيمان رؤية خاصة .

الإيمان عنده « إيمان الماهيّة » ، والنطق الصالح هو « نطق الوجود » ، و « الدعوة التامة دعوة الباطن الظاهرة على الظاهر بالحقيقة الباطنة عن الوهم بالمجان »(٣) .

---

(١) ابن سبعين : (م . ت) ص ١٠٤ .

(٢) ابن سبعين : (م . ت) ص ١٤٦ .

(٣) ابن سبعين : (م . ت) ص ١٤٠ .

وباعتماد هذه القناعات كان لابد للنظر العقلي من أن يتخذ صيغة أخرى ، مغايرة لتلك التي تشنجت فيها الاستنباطات الكلامية السالفة . وغدا ابن سبعين يطلب من المشتغل الطامح إلى الحقيقة أن يتبع خطوات منهجية تقوده إلى جادة الصواب . وهي خطوات مسلسلة بدقة ، تتدّرج من حال لأخرى في بحث الوجود .

يقول ابن سبعين في ذلك : « اطلب الأمور الذاتية بالنظير . وحرّر القول في الكل بالعين ، وعوّل على الوجه الغير بالشعور الخلاف . بالعلم الأمثل ، بالحال البعيد عن ذلك ، بالإلزام القريب منه ، بالدليل الجميع بالمجموع ، بل الفرد بالفرد ، بل البد المفروض الذي لاينسب له ومنه ، أو هو أو كذلك بتشكيك . أو قريب بنوع من أنواع الصفح . أو هذه ، أو هذا أو هو ، أو مافي الصدور . أو الذي إذا نظر في المكتوب أجابك وكان جوابك »(١) .

وحاصله عند ابن سبعين : هو كون الوجود ماهية أوهم الوهم فيها الاشتّراك ، وبسطها حيث قبضها ، وغيبها حيث أظهرها .

نحن — هنا — أمام طريقة في الجدل تدخل روحاً جديداً إلى علم الكلام آنذاك ، لأن مبدأ « وحدة الأضداد » فيها يبدو أصلاً غالباً على مبدأ « عدم التناقض » الذي اعتمده الكلاميون جميعاً أساساً في مناقشاتهم وإثبات أصولهم .

وتزداد الشقة بالاختلاف بعداً بين الكلام المعروف والبديل الذي يريد مفكرنا إرساء دعائمه وقواعده ، من خلال اعتباره « حقيقة الماهية صورة

---

(١) ابن سبعين : (م . ت) ص ١٤٠ .

علمية ، ظهرت الذات بحسبها . فظن أنها ذات أخرى . وإنما هي مظهر للذات ومرتبة فقط ، والذات بها وبأمثالها ذات فقط لازائد . وهي بدون الذات لاشيء أصلاً » . فأين الاشتراك ؟

بعد وصول متكلمنا إلى هذه المرحلة ، يعود لإيضاح نفيه الاشتراك ، باللجوء إلى الربط بين البسط والقبض ، ويقرر أن « البسط حيث القبض» ناشيء من الظن أن للذات : « في البين وجوداً ماتماثل به الذاتَ في الوجود وتشاركه فيه »(١) ، فتقول الذات : « أنا عين موجودة » . وهذا يعني أنها انبسطت وادعت الظهور . ويكون ذلك « عين قبضها » لأن الحقيقة هي أن «الظاهر الموجود إنما هو الذات بحسب مظهر من صور علمه » ، فهو الظاهر والصورة له ، والعكس وهم لاأصل له .

على هذا النحو ، يتناول ابن سبعين مسائل علم الكلام ، ويحذر من الالتفات إلى الشائع من أقوال المتكلمين ، لأن « حاصل أمرهم : أنهم يعتقدون في الله أنه خيال الانسان ، وذلك الخيال فرضه وهمهم قديماً . والشريعة – عندهم – مفهومة لعقلهم المعقول »(٢) .

النظر بالمسائل الكلامية :

تخطى ابن سبعين « الكلام » إلى مرحلة أغنى وأدق ، هي « التحقيق » حيث يغدو « كل كلام في التحقيق هو بخلاف الحق ، أو معنى يخبر عنه ولايجتمع معه في الدلالة ، ويجتمع معه في الوجود »(٣) . فكيف كان له هذا النظر ؟

---

(١) ابن سبعين : (م . ت) ص ١٤٣ .

(٢) ابن سبعين : (م . ت) ص ١٤٣ .

(٣) ابن سبعين : (م . ت) ص ١١١ وتاليتها .

عرّف بالوجود منسوباً إلى الله الأزلي ، ورأى أن اقتران متغير بمتغير زمان . واقتران متغير بثابت دهر . واقتران ثابت بثابت أبد . وثابت – وحـــده – أزل . ودعا إلى رفع الإدراك والعـــادة » بالعلم والتصريف » ، بحيث يغلو الوضع « لاحسن ولاقبيح » .

على هذا النحو ، تكون النتيجة المحصلة هي أن « الوجود قضية فيها كل شيء حاضر ، والحق مع كل شيء ، وفي علمه كل شيء ، في الأزل والأبد ، وعلمه عينه . وهو لاتحكم عليه الأزمان . والكل حاضر في القضية »(١) .

هكذا ، يتقرر لدى مفكرنا أن الأبد قضايا ، والقضايا أزل ، والأزل على مشار اليه ، والمشارإليه على ذات ، والذات واحدة . فالله فقط – لاشك في ذلك (٢) .

واعتماداً على ذلك، وجه ابن سبعين نقوده لفرق الكلام، مهتماً بأكثرها اتصافاً بالنظر العقلي ، المعتزلة ، ومتعرضاً لأشهرها في المسائل الخلافية بينها من جهة ، وتغليطه إياها من جهة أخرى .

أ – نقد آراء المخالفين :

عاب ابن سبعين على المعتزلة وصفهم « المعلوم » بأنه « شيء » وما ينشأ عنه من قول بقدم العالم ، وخروج عن الاسلام .

ورأى أن « المعلوم ماليس بشيء » ، واعتبر هذا يطرد وينعكس ، لأن ماليس بشيء فهو معلوم ، وماهو شيء فليس بمعلوم .

---

(١) ابن سبعين : (م . ت) ص ١٣١ .

(٢) ابن سبعين : (م . ت) ص ١٣٤ .

وقد غلّط المعتزلة بقولها : « الإعدام معنى يخلقه الله لافي مكان . فيفنى به العالم » . وقال : إن « الإعدام هو أن لايفعل الفاعل شيئاً ، وذلك نفي لايتضمن وجود معنى ، ولأن الاعدام لوكان معنى لكان يجب ثبوته مع الله في الأزل . وذلك محال . وإذا استحال وجوده فيمالم يزل استحال وجوده فيما يزال . ولايصح قول من قال : إن الاعدام يتعلق بالفاعل ، لأن ماليس بمعنى محدث لايتعلق بالفاعل »(١) .

كما فسّق المعتزلة في مسألة « العفو » الالـهي ، وقال : « إن قلت في سرك إن العفو غير جائز ، وواجب على الله أن يعذب كل مصرّ بطول الأبد ، فتفسق وتلحق المعتزلة »(٢) .

وخالف المعتزلة والوعيدية في « الشفاعة » ، ونصح بالحذر « كل الحذر ، أن تنكر تشفيع الشفعاء ، وحط أوزار المجرمين »(٣) .

وحذّر من الاعتقاد الاعتزالي بأن « التائب من ذنب ما وهو يفعل غيره ، أنه غير تائب من الذنوب المذكورة حتى يقلع عن الجميع »(٤) .

وتخطى قول الأزارقة : إن « العاصي كافر بالله كفر شرك » .

وتجاوز قسمة « الذنوب الى كبائر وصغائر » عند غالية المعتزلة .

واعتبر أهل الحق يقولون غير ذلك . ثم عمد إلى اظهار الموقف المائع الذي يتخذه الكلاميون في أحكامهم وجدالهم ومناقشاتهم من الله ، فقال : إنهم في ذلك « مترددون بين أحكام صفاته وجوداً وعدماً ، رضى وغضباً، عطاء ومنعاً ، عذاباً ونعيماً ، غنى وفقراً ، صحة وسقماً ،

---

(١) ابن سبعين : (م . ت) ص ٢٣٠ والتالية .
(٢) ابن سبعين : (م .ت) ص ٢٦٢ .
(٣) ابن سبعين : (م .ت) ص ٢٦٢ .
(٤) الموضع نفسه .

جاهاً وخمولاً . خفاء وظهوراً . وهو الكريم الذي يعطي بالمسئلة ، وهو الوهاب الذي يعطي بغير مسئلة »(١) .

وجاهر بالرأي بأن لاخير في الوعيدية ولا المرجئة ، فالوعيدية تقول : « إن الله لايغفر ذنباً » ، والمرجئة تقول : « إن الله لايؤاخذ بذنب » . فأبطلت الأولى « رسم التوحيد » ، وأبطلت الثانية « وجه التكليف »، وعطلتا « حكم صفتين عليتين واسمين حسنين » لله (٢) .

ب ــ الأحكام البديلة :

رفع عبد الحق مكانة العقل وقدره ، وما انتقص الانسان من حقه شيئاً مذكوراً ، ورأى أن « العقل خَلْق ضابط للعلوم ، وميزان لها يقيِّدها ويضبطها، ويميِّز صحيحها من سقيمها » . واعتبر الانسان خليفة ، وهو « خلق ضابط لجميع الصور الحسية والخيالية ، وميزان لها يقيدها ويضبطها . وهو الميزان الأكبر ، والخليفة الأظهر ، ميزان الموازين ، وخليفة الخلفاء . والعقل بعض مافيه ، والعلم جزء مما يحتويه » (٣) .

ورأى أن الله في كل شيء بكله ، وليس في الكل والبعض ، وهوشيء فيه ماليس بشيء وماهو شيء معاً ، « فعين ماترى ذاتٌ لاتُرى، وذاتٌ لاتَرى عينَ ماتَرى . فجاء من ذلك أنه حَصَرُ مَن انحصر ، وبسط من انبسط وانحصر وانبسط »(٤) .

---

(١) ابن سبعين : (م .ت) ص ٢٤٤ .
(٢) الموضع نفسه .
(٣) ابن سبعين : (م . ت) ص ١٣٢ .
(٤) ابن سبعين : (م . ت) ص ١٣٤ .

وقرر باديء ذي بدء أن لابقاء إلا لله وحده ، وأن الفناء لكل ماسواه بالذات في كل نفس (١) .

وقد أدلى برأيه في مسألة «العلم» قائلاً: « الذات عرية عن المادة . والعلم كالمشوب بها ، شيء لا كالمستند إلى شيء ولا كالمرتكز فيه ولا كالمربوط عليه ولا كالملحتم به ولا كالحال فيه حلول الماء في الإناء . ولكنه وجود يسيل ولايقف ، ويستمر ولايختلف. ويشار إليه صحبة مجموعه الأول والآخر والظاهر والباطن . فالذات مع العلم دائماً ، وهي الباطنة وهو الظاهر ، بخلافك أنت الظاهر وعلمك باطن أبداً ومافي الوجود سواه معك وسواك به ، فأنت معيّن صورةَ علمه وغير معين عِلمَه . وهو علْمُك،وحكمُه فيك بخلاف حكمك فيه . ترى وتبصر وتعلم ، وبك يرى ويبصر ويعلم »(٢) .

فوصل إلى « الوحدة » عن طريق العلم ، بل رأى أن العلم يصرف ويثبت وحدة التنزيه إلى الموجود، ذلك أن « الوحدة لاتشير إلى مقام معلوم دونه. ولاتدل على سواه ، ولاتثبت مع وجود الأوهام ، ولاتوجد دون مقام . الوحدة به . والكثرة له ، والأسماء تنصرف إلى الواجب ، وتجمع بمعلوم الجمع الواحد في الشاهد والغائب »(٣) .

وفي معرض حديثه عن الوحدة يرى أن الكثرة المنسوبة اليها تشير إلى جميع الأسماء والمسميات لله ، وتصرف الإحاطة إليه . ويرى أن أسماء الله « اعتبارية » ، فلذلك لاتنتقل ؛ ولكون مسماها واحداً ، فبعضها يتبدل من بعض (٤) .

---

(١) ابن سبعين : (م . ت) ص ١٦١ .
(٢) ابن سبعين : (م . ت) ص ١٣١ .
(٣) ابن سبعين : (م . ت) ص ١٥٩ .
(٤) ابن سبعين : (م . ت) ص ٢٩ .

الله فقط . هو الأول من حيث هو الآخر ، وهو الظاهر من حيث هو الباطن . وهو بكل مدلول منها هو ذلك (١) .

لذا قال ابن سبعين « بظهور التنزيه وبطــلان التشبيه » . وبنى رأيه في ذلك على أن « الجسم مابين نهايتين وعدمين ، لأنه هو الذي كان في النظام القديم يشمل كلية النظام العام ؛ فخرج من العدم والجواز إلى الوجود المشخص والثبوت . ويمكن منه وفيه أن يرجع إلى ماكان عليه ، فهو الذي لايلزم من فرض وجوده وعدمه محال . وهو واقف من صفة نفسه على حاشيتي النقيض »(٢) .

وإذ يبسط القول في رأيه بعلاقة الذات بالصفات ، يقول : « لاحول ولاقوة إلا بالساري بذاته في أفعاله عن أسمائه بصفاته»(٣). ومفاد ذلك عنده أن الله أحب فتسمى بالحي ، وأحاط فتسمى بالعالم ، واستدعت معانيها الظهور فتسمى بالمريد ، وقبلت ذلك فتسمى بالقادر . هو عين كل ظاهر ، فحق له أن يتسمى بالظاهر . وهو معنى كل معنى ، فحق له أن يتسمى بالباطن . وله القبلية المرتبية الوجودية بالفعل . فحق له ان يتسمى بالأول . وإليه يرجع الأمر كله ، بحقيقة الإيجاد ، وبحكم أن عدم النهاية هو له حقيقة ، فحق له أن يتسمى بالآخر . وله الإحاطة ، وبعين ماهو محيط هو به عالم ، فهو بكل شيء عليم .

ثم يفضي بعد ذلك أن الله ثابت متلوّن . ومتبدّل متصوّن الترتيب الطبيعي الذي جماعة التركيب العرشي هو حكمته . فحق له أن يتسمى

(١) ابن سبعين : (م . ت) ص ١٥٩ .

(٢) الموضع نفسه .

(٣) ابن سبعين : (م . ت) ص ١٢٩ .

بالحكيم . ومقادير ماترتّب متناسباً ومتنافراً هو المقدّر لها ، فحق أن يتسمى بالمقدر والمترتب والمقتدر .

أسماء الله عند ابن سبعين ليست عين معانيه، وليست غيره؛ « فالحكم لها يثبت الحكمَ له بها ، وهي هو فالحاكم كله ، لايريد إلا ماتقبله معانيه ، وهي هو . فقبولها نفس إرادته ، إن كلياً فكلية ، وإن جزئياً فجزئية . . وحدوث العالم ثابت له في الأزل ، وهوهو »(١) .

أماحكم « القرآن » عنده ، تلك المسألة الخطيرة التي قصمت التفكير الديني الاسلامي وفرعت فيه الاتجاهات ، فيحققها في رؤيته أن : « القرآن كله هو الذكر الأعلى » ، وهو « أجل معجزات النبي » لانه « صفة ذات الله » وماعداه من المعجزات « صفة فعل الله » ؛ وبذا يقرر أن القرآن « من المعجزات الباقية » وغيره « من المعجزات الذاهبة » بذهاب وقتها ، فهو معجزة كانت وبقيت .

وإذا كان ذاك كذلك ، فانه ينظر إلى « كلام الله » ليفصح عن رأيه في أن : « الله يتكلم ، ويخبر ، ويحقق الحق ، ولا يلفظ »(٢) . ومرد هذا الموقف إلى اعتباره الله يحيط ، وإحاطته منحطة عنه ، محمولة فيه مشار إليها به، وإليه بها، جزءَ كلٍ وكلَ جزءٍ، عموم وخصوص، وخصوص وعموم ، « كله أكثر من جزئه ، وجزؤه أكثر من كله ، وجزؤه أقل من كله ، وكله أقل من جزئه . بل لاكل ولا جزء له ، فهو الأول كما ذكر ، وهو الآخر فيما ذكر »(٣) .

---

(١) ابن سبعين : الموضع نفسه .

(٢) ابن سبعين : (م . ت) ص ١٣٣ .

(٣) ابن سبعين : (م . ت) ص ١٣٣ .

كما تصدى مفكرنا لبحث قضية « الاستواء على العرش » التي أثارتها في الفرق المختلفة صنوف الآراء المقدمة لتفسير النص القرآني : « والرحمن على العرش استوى » (*) . فكان موقفه جملة استفهامات استنكارية تجلت في تساؤلاته : ليت شعري ، هل كان ذلك ولم يزل ؟ أو حدث بعد إذ جاء بحسب مايجب في حقه ؟ أوهو بحسب قراءة ما ؟ أو إلى الله علمه ؟ أو هو في كنه كل أحد ، والأنموذج يخصص مهمل الذات ؟ . إذا علم العبدُ اللهَ ، هل يصح له أن يقول: الله ، أم لا ؟ أم هل له أن يجمع بين ذلك ؟ .

وينهي الإنكار والإثبات هذين ، بقوله : « ماأعجب الحب في قلب من لايوجهه إلى شيء حتى تقرأه طباع التحقيق ، وكذلك التوحيد ، وكذلك المعرفة ، وأكثر المقامات هكذا »(١) .

نعم ، مهما تكن المذاهب والآراء والأوضاع والفرق والاتجاهات والخلافات والبراهين والأصول ووجهات النظر لدى الأفراد والفئات ، عند المتكلمين طراً والمتدينين ، فإن أبا محمد يرى « الله فقط » ، وهو – عنده – له الكل بالأصالة كل كمال . وهو الكل بالمطابقة ، وبالتضمن عين الكمال وسر الجمال وغاية الجلال . « الكمال له بك معيَّناً ، وكمال الكمال له بك لامعيَّناً . وبدونك لاوصف له سوى الثبوت . وهو الوجود في كل موجود . وهو مع كل شيء ، ومتى سرى من ذلك الشيء حكم إلى غيره ، فمنه لامن ذلك الشيء ، فله في ذلك الحكم إيجاده ، وللشيء فيه الشبه فقط ، لأنه في الماء ماء ، وفي النار نار ، وفي الحلو حلو ، وفي المر مرّ »(٢) .

(*) سورة طه – الآية ٥ .

(١) و (٢) ابن سبعين : (م . ت) ص ١٣٠ .

ويرفع صاحب « الأقوال التي تميل إليها بعض القلوب وينكرها بعض الأسماع »(١) ، صوته بالقول : « ياقومنا ، يامن تعين على الحر إسعافهم ، وبالمضمار انصافهم ، اذا كانت النكتة لاتقف ولاتتحرك كان المجموع بها ، ويظهر المحيط هو المحاط به والاحاطة معاً ، وتنصرف القوى بالدور الراجع والمعنى الجامع الذي تنفش به ريح الغلط ، وتجف به رطوبة التمويه القائم على كل نفس بما عبثت وانتكست، ويستقيم الواحد ولاتسع فيه الوحدة ؛ فيكف من يقدر ، وماهي القدرة ؟ ومن يدرك ، وماهو الإدراك ؟ ومن يخبر ، وماهو ذلك الخبر ؟ ومن يريد ، وماهي تلك الإرادة ؟ . وإذا صمت لسان التحقيق واستجاب الله له عند دعوة القسط ، وسكت الضمير ، وكان الله مابه هو ذلك المدرك المسكوت عنه والمبحوث به فيه واليه عليه مَن القائلُ ومن المدرك ومن المتكلم ومَنْ ومَنْ ؛ قلت : ذلك لأن الاشارة تجرُ إلى مقابلة الأنفاس بحسب الشعور . والمرتبة المعقولة مسئلة جوابها وجود عينها»(٢).

---

(١) ابن حبيب ، نقله ابن العماد في : الشذرات ج٥ ص ٣٢٩ .

(٢) ابن سبعين : (م . ت) ص ١٥١ وتاليتها .

الفصل الثالث

الصوفي

يفيد تتبع فكر ابن سبعين في موضوع التصوف إفادة بالغة الأهمية ، لما قام به في مسير هذه الحركة من دور فاعل . وقد وضع مفكرنا في التصوف — دأبه في كل ما تناوله — نظرات شخصية تتسم بالجدة . وتطمح إلى السمو .

واذا كنا قد وضعنا اليد — حتى الآن — على جانبين نظريين من تفكيره المتميز . فإن دراسته متصوفاً على منحى ثالث أحدث تشتتاً في مواقف الناظرين اليه لاينكر

التصوف وأحواله :

يختلف التصوف في جملته عن الكلام . منهجاً وغرضاً . فالكلام ، كما عرض ، ينزع إلى إلباس العقيدة الدينية ثوباً عقلياً . بل يجنح إلى إقامتها على أساس العقل . أما التصوف فإنه يرمي إلى تذوق العقيدة والتحسس القلبي لها . لا البحث فيها بحسب منهاج العقل . ولا التدليل المنطقي على صحتها . إنه يستشفها نوراً روحياً لايملك أسبابه العقل .

المتكلمون يرون أن العلم تفقه . وأن العلم بالله يجيء عن طريق النظر العقلي . وإن لم يغفلوا النص الديني . أما الصوفية فيرون العلم اليقيني إنما يجيء عن طريق الحدس أو الذوق أو العيان أو الكشف أو الوجدان ، ولايستمدون هذا العلم عن الكتب . ولايتلقفونه من معلم ، كما أنهم لايستقونه عن خبرة أو نحوها (١) .

والمتصوفون المسلمون « كانوا يرمون إلى التخلص من سيطرة النفس الأمارة بالسوء . لتصفو أرواحهم ، وتحيا فيهم الخصال الحميدة ، فيتوصلوا إلى مشاهدة الحق أو الفناء فيه »(٢) . ورأى ابن خلدون أن « أصل طريقتهم كلها محاسبة النفس على الأفعال والتروك . ولهم مع ذلك آداب مخصوصة بهم واصطلاحات . . لهذا اختص هؤلاء بهذا النوع من العلم الذي ليس لواحد غيرهم من أهل الشريعة الكلام فيه »(٣) .

كما أن « للصوفية لغة خاصة بهم ، وتعبيرات فنية استقلوا بها في الإفصاح عن آرائهم وأغراضهم »(٤) .

لكن الانصاف في شأن القوم « أنهم أهل غيبة عن الحس ، والواردات تملكهم حتى ينطقوا بها بما لايقصدونه . وصاحب الغيبة

---

(١) انظر : توفيق الطويل : أسس الفلسفة ص ٤٠٥ ومابعدها . أحمد البرنسي : قواعد التصوف ص ٦ ومابعدها . ابراهيم بسيوني : نشأة التصوف الاسلامي ص ١٧ ومابعدها . محمد غلاب : التصوف المقارن ص ١٥ ومابعدها .

(٢) جبور عبد النور : التصوف عند العرب ص ٧٠ .

(٣) ابن خلدون : المقدمة ص ٤٦٨ وتاليتها .

(٤) محمد غلاب : التصوف المقارن ص ٣٨ .

غير مخاطَب ، والمجبور معذور وإن العبارة عن المواجد صعبة لفقدان الوضع لها »(١) .

حتى لقد عرف بعض الباحثين التصوف بأنه « تيقظ فطري يوجه النفس الصادقة إلى أن تجاهد حتى تحظى بمذاقات الوصول ، فالاتصال بالوجود المطلق »(٢) .

وللمتصوفين مراتب وأوصاف خاصة وتسميات ، بعضها معلوم وذائع ، وآخر يعد من الاسرار المكتومة (*) . وربما كان « أهم صفاتها الاحساس الديني العميق ، والشعور الغامر بالضعف الانساني . والخوف الشديد من الله ، والتفويض التام له . والخضوع لإرادته »(٣) .

ويمكن إرجاع نشأة الصوفية في الاسلام إلى « حركة الزهد » التي كان غرضها التشبه بالسلف الصالح من الصحابة والخلفاء الراشدين . كما دعت إليها « الأثرية » نواة السنة الأولى . وبعد أن زادت المغالاة بالزهد نتيجة ماأدى اليه انتشار « المرجئة » من تفشي الضعف في العقيدة والفساد في الأخلاق ، حيث راح الناس يرتكبون المعاصي آملين الغفران .

---

(١) مقدمة ابن خلدون ص ٤٧٤ والتالية .

(٢) ابراهيم بسيوني ؛ نشأة التصوف الاسلامي ص ٢٨ .

(*) منهم : النجباء والنقباء والأبدال والأخيار والأوتاد وقطب الغوث أو الوقت وغوث العالم . أولهم (وهم أدناهم درجة) لهم مهام في العالم لا يفهمها إلا من كان في درجتهم من القداسة ، وآخرهم (وهو أعلاهم مرتبة) يمكنه باستحقاقه التكفير عن خطايا البشر الذين يجهلونه . (انظر : محمد لطفي جمعة : تاريخ فلاسفة الاسلام في المشرق والمغرب ص ٢٧٦ . عبده الشمالي : دراسات في تاريخ الفلسفة العربية الاسلامية ص ٤٦٣ وما بعدها . عبد القادر محمود : الفلسفة الصوفية في الاسلام ص ١٥٤ ومابعدها) .

(٣) رينولد آلن نيكلسون : دائرة معارف الدين والأخلاق . المجلد ١٢ ص ١١ .

ويضاف إلى ذلك تأثير الثقافات المتعددة المصادر التي أخذت تتفاعل في المجتمع الاسلامي . منذ العصر الأموي بعد اتساع حركة الفتح العربي

وأهم تلك الثقافات هو :(١)

١ — الثقافة المسيحية : التي حملها مسيحيو المشرق في الممالك الاسلامية . وهم النساطرة (الكلدان) واليعاقبة (السريان) والموارنة ، وجميعهم من العنصر الآرامي ، شادوا في الشام والعراق أديارا ومناسك ، وأنشأوا مدارس راقية تنشر الثقافة اليونانية باللغة السريانية ، منذ أواخر القرن الرابع الهجري .

وقد ظهرت في هذه المدارس الفلسفة اليونانية ممتزجة بآراء مدرسة الاسكندرية ، وآراء أرسطو المحرفة عمداً أو عجزاً .

كما لعب مسيحيو بيزنطة الذين أموا بغداد دوراً في ترك أثر من ثقافتهم اليونانية حيثما حلّوا . وكذلك الغساسنة والمناذرة الذين كانوا من العرب المسيحيين ، بما لهم من عادات وتقاليد وأعراف دينية خاصة .

٢ — الثقافة اليهودية : التي ظهر تأثيرها في كتب التفسير والقصص الدينية الاسلامية ، من خلال مافي « التوراة أو التلمود » من مواضع تفسيرية لبعض العقائد أو المواقف . وقد لعب يهود الاسكندرية في هذا الشأن دوراً فلسفياً بارزاً .

---

(١) انظر : نيكلسون : في التصوف الاسلامي وتاريخه ص ١٢ ومابعدها . عبده الشمالي : المرجع السابق ص ١٤٢ ومابعدها . محمد غلاب : التصوف المقارن ص ١٥ ومابعدها . الفاخوري والجر : تاريخ الفلسفة العربية ص ١٧ ومابعدها .

٣ — الثقافة اليونانية : بعد أن طغت موجة العلوم اليونانية وافدة من الأديرة المسيحية في الشام ، ومن مدرسة « جند يسابور » الفارسية في « خوزستان » ، ومن وثنيي حرّان « الصابئة » في الجزيرة ؛ عكف المسلمون على دراسة كتب لاحصر لها في الفلسفة والطب وسائر العلوم اليونانية الأخرى،واتخذوها أساساً قامت عليه اتجاهاتهم الجديدة في البحث .

وقد استمد العرب المسلمون من فلسفة أرسطو الشيء الكثير ، من خلال شراح الأفلاطونية الحديثة الذين غلب عليهم مذهب أفلوطين وفورفوريوس ، مما ساعد على نشر آراء الأفلاطونية الحديثة واسعاً . وخاصة في بلاد الشام ومصر اللتين كانتا مركزين هامين من مراكز التصوف .

٤ — الثقافة الهندية : أدخل الهنود إلى الاسلام مذهب التناسخ ، فإلـــهياتهم ذات أثر بادٍ في التصوف الاسلامي. لما فيها من دعوة إلى الزهد والفقر والاستسلام ووحدة الوجود . فهم يعتقدون أن العالم من أصل أزلي خالد يعود إليه بعد الفناء ، هو « البرهمن » ، أما النفس فهي « النفس الكلية » تنتقل من جسم إلى آخر سعياً وراء المعرفة والكمال ، وعلى المرء أن يكتفي بالتأمل الروحي وينقطع عن كل نشاط قد يعوق هذا التأمل ، ليتحرر من عبودية الحياة وليسيطر على نفسه ويتم له الاتحاد « اليوغي » فيذوب في « وحدة الوجود » . وقد عمدت « اليوغا والبوذية والتانترا » إلى : « تحقيق نوع من انتقال الطبيعة ، وقصرت همها عليه . محتقرة الواقع كل الاحتقار . كما احترمت القانون (دراما) احتراماً عظيماً »(١) .

---

(١) بول ماسون — أورسيل : الفلسفة في الشرق ص ٢٢٣ وتاليتها .

٥ – الثقافة الصابئية : أما الذين دخلوا الاسلام من الصابئة فقد حملوا معهم العقائد التي ترى أن للكواكب أرواحاً ، وأن للعالم خالقاً لايدرك إلا بوساطة هذه الأرواح ، يتصل بها الانسان الطاهر المنتصر على شهواته . وهذه الأرواح تتجلى في السيارات السبع .

٦ – الثقافة الفارسية : التي عملت على تعزيز البدع الدينية وإضفاء الصبغة الفارسية على تأويل الفقه والتفسير . وقد نشر الفرس الرأي والقياس ، وأضعفوا التقليد . ولاسيما بعد أن أدخلوا في أحشاء الدين الجديد اعتبارات الاتجاهات : « الزرادشتية والمانوية والمزدكية » التي كانت منتشرة في المجتمع الفارسي . وما تشتمل عليه من عبادة النار وبعض القوى المجردة وصراع الخير والشر وما دعت اليه من إحلال الطهارة الخلقية وتنقية النوايا ، محل الطقوس الخارجية والعبادة الشكلية .

٧ – ثقافات أخرى متعددة . كالعقائد الثانوية التي حملها « سنديون وصينيون » وسواهم . فتركت آثارها في المجتمع الاسلامي وفكره .

فقد عملت « التاوية » على جعل الانسان منسجماً مع الطبيعة ، كما عملت « الكونفوشية » على جعل الطبيعة منسجمة مع الانسان ، ولم يرم الصينيون إلى مافوق الطبيعة ولم يحاولوا تغييرها ، بل صرفوا الجهد في « سبيل الوصول إلى كمال الطبيعة الانسانية والسياسية ، بفاعلية عدم العمل القوية »(١) .

وتفاعلت تلك المصادر والثقافات على اختلافها وتباينها – جميعاً –

---

(١) ماسون – أورسيل : المرجع السابق ص ٢٢٤ .

في عقليات متميزة [illegible] ومتفوقة [illegible]. [illegible] منحى نفسي خاص مكان أن أنامت وأثرت وربت بكل جديد.

وخلف المتصوفون [illegible] طرقاً وأفراداً [illegible] تراثاً عريض الثراء في الأصول والأحكام والسلوكات والعبادات والمناسك التي يتبعونها. والرتب التي يمر فيها السالك (٭) منهم. ريثما يصل إلى الاتحاد أو الفناء في الله.

وتركوا آثاراً عميقة في التفكير الديني الإسلامي وأسلوب النظر الميتافيزيقي العربي. لايمكن – بسهولة – أن تزول

(٭) هذه الرتب [illegible] مقامات و[illegible] أحوال [illegible] تكون نتيجة مجاهدة شخصية ونفسه والمداومة [illegible] التقشف [illegible] مرتبة سلوك في الطريق. الورع [illegible] صاحبه عن الوقوع في [illegible] مشهور – الزهد: الاكتفاء بالحاجات الضرورية من الدنيا [illegible] الفقر [illegible] يتبين من حاجات [illegible]. والاكتفاء [illegible] الصبر [illegible] مقاومة الأهواء ومحاربة الشهوات النفسية. التوكل: الاعتماد كلياً على الله. ومرتبة الإرادة. الرضى: قبول كل شيء [illegible] من الله [illegible] بالارتياح والسلام الروحي الداخلي.

أما الأحوال: فهي مشاعر روحية، كأنها [illegible] يغمر السالك في مراحل [illegible] الصوفي. على غير استقرار ودون إرادة منه. فهي نعمة سماوية وهبة من الله لمن استعد لها بالتوبة. ومنها أنواع: المراقبة، القرب، المحبة، الخوف، الرجاء، الشوق، الأنس، الطمأنينة، المشاهدة، اليقين. وقد شرحها «الطوسي» في كتابه «اللمع» كلها. وانظر كذلك: ابراهيم بسيوني: المرجع المذكور ص ١١٧ ومابعدها. عبده الشمالي: المرجع السابق ص ٤٥٧ ومابعدها. كما أتى صاحب «الرسالة القشيرية» على ذكرها.

طرائق التصوف العامة :

لم تأخذ لفظة « الصوفي » معناها الاصطلاحي في التداول قبل انتصاف القرن الثاني الهجري ، حيث أطلقت عامة على الذين يزورّون عن الدنيا ويخصصون أنفسهم للعمل الصالح وحياة الزهد والتأمل (١) . وقد كانت كلمة « تقرّأ » هي المرادف القديم لكلمة تصوف ، بما تدل على « التماس القربى من الله في الصلاة » (٢) . « ويقال تقرّى (أو تقرّأ) أي تنسّك ومال إلى حياة الزهد »(٣) .

وجابر بن حيان الشيعي (توفي ١٥٠ هـ) — كما يفيد ماسينيون —(٤) وأبو هاشم الكوفي — كما يرى جامي — (٥) هما أول من وصف ، فيما تعي ذاكرة التأريخ ، بالتصوف .

أما كلمة « الصوفية » بمعناها الاصطلاحي ، فقد ظهرت للمرة الأولى سنة (١٩٩ هـ) إذ أطلقت على مدرسة تنسكية نشأت بالكوفة ، وكان آخر زعمائها « عابدك » النباتي (توفي ببغداد سنة ٢١٠ هـ ـ ٨٢٥ م) ، ثم أطلق هذا اللفظ على جماعة متنسكة العراق ، ليميزها عن جماعة متنسكة خراسان « الملامتية »(٦) . وبعد قرنين من هذا الزمن أصبحت

---

(١) ابن سعد : كتاب الطبقات ج٦ ص ٢٥٥ .

(٢) ماسينيون : Encyclopédie de l'Islam, TomIV, P. 716
النسخة العربية : مادة « تصوف » ج٨ ص ٢٦٦ .

(٣) القالي : الأمالي ج٢ ص ٤٧ . الفيروز آبادي : القاموس المحيط .

(٤) ماسينيون : الموضع السابق . وقال ذلك مؤلفو : تاريخ العرب ج٢ ص ٥٥٣ .

(٥) عبد الرحمن جامي : نفحات الأنس ص٣٤ .

(٦) الجاحظ : البيان والتبيين ، باب النسك . ج١ ص١٣٨ .

كلمة « الصوفية » تطلق على جميع النساك المسلمين . دون استثناء(١).

ويمكن تحديد الأطر العامة الرئيسة في مسيرة الفكر الصوفي من خلال الاتجاهات والفرق المعروفة في الاسلام . حتى عصر ابن سبعين . على النحو التتبعي الذي تظهر معالمه فيما يلي (٢) :

أ ـ مرحلة النشوء :

ترجع نشأة التصوف في الاسلام إلى حركة الزهد العظيمة التي ظهرت في القرن الأول الهجري (السابع الميلادي) ، وقوامها الاحساس العميق بالضعف الانساني الذي هو بأمس الحاجة إلى القدرة الالـهية التي لاحدود لها . وما ينشأ عن هذا الموقف العقيدي من خوف بالغ الشدة من الحق الذي به كان الخلق واليه يجب تفويض الأمر بتمامه .

ونلمح هذا التيار الفكري في الاسلام ضمن إطارين : الزهد والتوكل . استمرا في اجتذاب المسلمين هذا النوع من السلوك الديني الذي أتأم وازداد بتطوره المستمر غنى وعمقاً .

١ ـ الزهد : لم يكن للصوفية في بداية هذه المرحلة حياة زهد منظمة داخل الزوايا والربط وما إليهما ؛ وإن كان بعض الزهاد يسيحون

---

(١) عبد القادر محمود : الفلسفة الصوفية في الاسلام ص ٨٤ ومابعدها . محمد غلاب : التصوف المقارن ص ٣٠ ومابعدها . ابراهيم بسيوني : المرجع السابق ص ١١١ . ماسينيون : دائرة المعارف الاسلامية ج٨ ص ٢٦٦ .

(٢) انظر : نيكلسون : في التصوف الاسلامي وتاريخه ص٢ ومابعدها . بسيوني : المرجع السابق ص٨٨ ومابعدها . عبده الشمالي : المرجع المذكور ص٤٤٤ ومابعدها . السلمي : طبقات الصوفية ص١٥ ومابعدها . القشيري : الرسالة ص٨ ومابعدها . محمد جواد مغنية : معالم الفلسفة الاسلامية ص١١٤ ومابعدها .

في البلاد يجوبون الأمصار والأقطار . معهم القليل من المريدين . أو يعقدون بعد الصلاة مجالس يتدارسون فيها القرآن أو يتكلمون في مواجدهم .

وكانت البصرة مركزاً للزهاد الذين لم يعبأوا كثيراً بالطقوس والرسوم الدينية . ناظرين إلى الزهد – في أرقى درجاته على أنه أمر باطني بحت . بينما كان أهل الشام ينظرون اليه من ناحية رسومه ومظاهره الخارجية . ومن أشهر أعلام هـــذا الاتجاه : أويس (•) وأبوهاشم الكوفي (••) .

٢ – **التوكل** : بقي متصوفو القرن الثاني الهجري على مذهب أهل السنة . ملتزمين قواعد الشرع . مع تمسكهم بالفقر ومحاربة النفس والتوكل على الله في جميع أمورهم . وقد رأى نيكلسون أن أفضل وصف يعبر عن موقفهم هو وصفهم بالرضا » . ومن أشهر هؤلاء : ابن أدهم (•••) والداراني (••••) والمحاسبي (•••••).

(•) أويس بن عمرو (٣٧ هـ ٦٥٧ م) أحد التابعين . تمادى في تأملاته ، واقتلع ضرسه ، ودعا أصحابه للاقتداء به تذكاراً لفقد النبي ضرسه في « موقعة أحد » .

(••) توفي سنة (١٥٠ هـ) . كان له قدم سابقة في الزهد والورع ، وفي طريق حسن المعاملة ارتدى الصوف متقشفاً ، وهو من أوائل من دعوا بهذا الاسم .

(•••) ابراهيم بن أدهم البلخي الذي تخلى عن أمواله وملكه ، واعتكف في المسجد (٧٧٧م) متقشفاً زاهداً منصرفاً إلى العبادة ودعوة الناس للزهد في الدنيا وخيراتها ، وقهر الجسد بالأعمال المتعبة يكسب بها قوته ، آنفاً مدّ يده للاستعطاء .

(••••) أبوسليمان الداراني (٨٣٠م) ، اشتهر بشدة التقشف والميل إلى التبسط في المأكل والملبس وأمور الدنيا عامة .

(•••••) أبوعبد الله بن أسد المحاسبي، ترك الدنيا منصرفاً إلى العبادة الحقة ، واشتغل بالتأليف حتى وفاته ببغداد سنة (٨٤٩ م) ، كان عديم النظير في زمانه علماً وورعاً ومعاملة وحالا .

ب – مرحلة النضج :

دخل التصوف في القرن الثالث الهجري دوراً جديداً . مع الاتجاهات الجديدة في البحوث النظرية التي أدخلت فيه ، إلى جانب حفاظه على روح الزهد والتوكل التي لم تفقد قوتها ، واكتسب قوة وآفاقاً جديدة . فازداد ظهور الاتجاهات فيه على مر الزمن ، ضمن تيارات عديدة ، نرى فيها :

١ – **الحب** : حيث كان الدافع الأساس الذي يجعل السالك يبتغي من كل عمل ، الوصول إلى نيل رضى المحبوب – الله ، الذي لارغبة وراء نيل وصاله واستحسانه ثم التمتع بطلعته البهية . وأشهر أصحاب هذا الاتجاه : العدوية (•) وذو النون المصري (••) والجيلاني (•••) والشاذلي (••••) .

٢ – **الفناء في الله** : بدأ المتصوفون ، في هذه المرحلة من تطور

(•) رابعة العدوية (٨٠١ م) ، دعت إلى حب الله حباً مطلقاً مجرداً من الخوف والرغبة والمكافأة ، فجعلت « الحب الالهي » أساس الطريقة .

(••) كان (٨٦١ م) أول من خطا بالتصوف خطوة هامة ، عندما فرق بين معرفة الصوفي بالله ، والعلم بالله عن طريق العقل والبرهان ، فقرن المعرفة الأولى بالمحبة . وكانت دعوته فلسفية الطابع ، فاضطهد وسجن .

(•••) عبد القادر الجيلاني الذي أنشأ طريقته ببغداد ، مع ازدياد قوة الصوفية وانتشارها ، إبان الحملات الصليبية . كانت تعاليمه متساهلة شديدة التسامح ، فأكبر « محبة سيدنا عيسى » وبشر بالمحبة عامة . مات سنة (١١٦٦م) .

(••••) أبوالحسن علي بن عبد الله ، من أبناء « شاذلة » بتونس . ظهرت طريقته في المغرب نحو سنة (١٢٢٧ م) ، وقد عني بتهذيب الأخلاق والمحافظة على شرائع الدين ، مهتدياً بتعاليم أبي طالب المكي وأبي حامد الغزالي .

الفكر الصوفي . بحثهم عن علاقة محدثة تكون أكثر من « التشوق الانساني المحب » إلى الخالق الذي هو « أقرب إلى مخلوقه من حبل الوريد » . وكان ذلك الجهد هو الذي ينتهي إلى الفناء في ذات الله . ومن الذين قالوا بذلك البسطامي (٭) والجنيد (٭٭) والرفاعي (٭٭٭) .

٣ ـ الحلول : ثم غدا النزوع إلى الله أكبر من الوقوف عند حال فناء العبد فيه ، نظراً للضعف الانساني المتناهي في القدرة البشرية . فلا حول ولا قوة إلا بالله . وظهر لدى بعض المتصوفة الإلحاح على الوصول إلى موقف يتميز بدرجة أعلى من الإيجابية والنجوع ، فكانت الدعوة إلى القول بحلول الله في الانسان ـ الجدير . وأشهر من قال بهذا الحلاج (٭٭٭٭) والسهروردي (٭٭٭٭٭)

(٭) أبو يزيد البسطامي الخراساني (٨٧٤ م) ، قال بفناء الانسان في الله ، متأثراً بزهاد الهنود في « النرفانا » ، ورأى أن من يشرب بحور الكون من المحبة الالهية يبقى فاغراً فاه يتزيد .

(٭٭) أبو القاسم الجنيد ، تلميذ المحاسبي . استند إلى الفلسفة في تعليل أسباب العبادة الصوفية ، مبشراً بالفناء في الله . مات سنة (٩٠٣ م) .

(٭٭٭) أحمد الرفاعي ، اعتنق مبدأ الفناء في الله وعرف أتباعه كثيراً من الشعوذات ، حيث ابتلعوا الحيات والعقارب وقطع الزجاج والحجر وسواها .

(٭٭٭٭) اشتهر الحسين بن منصور الحلاج بتطرفه اللفظي ورفضه استخدام الرمز ، وقد اعتبر أن ليس مع الله أحد ، فلا طريق اليه ، لأن الطريق يكون بين اثنين ، وقال بالحلول ، فأحرق سنة (٩٢٢ م) .

(٭٭٭٭٭) شهاب الدين يحيى بن حبش السهروردي (١٢٣٤م) قتل بأمر صلاح الدين الأيوبي أو ابنه ، بعد اتهامه بالكفر لعنايته بالفلسفة وتأثره بمذاهبها . وقد نادى بالحلول وجعل الذكر سبيلا إلى هذا الهدف .

ج – مرحلة الاكتمال :

إلا أن بعض المتصوفة كان أكثر إصراراً على تثبيت دعائم اتجاههم الديني ، على ارض صلبة تتمثل في قيامه ثابتاً منيعاً ، ضد هجمات الفقهاء والكلاميين والفلاسفة . فاتخذوا لأنفسهم طرقاً مذهبية ذات مناهج محددة في النظر إلى الوجود والموجودات وتعليق العلاقات وأسس الاتصال بالله وإدراك الكائنات . وقد ظهر ذلك عبر زمرتين من التفكير :

١ – **وحدة الوجود** : ظهرت هذه الفكرة واضحة في التصوف الاسلامي ، بعد شيوع آراء الأفلاطونية الحديثة ومزج التصوف بالآراء الغنوصية . وأشهر من في هـذا المضمار : ابن مسرة (*) وابن عربي والشوذي (**) .

٢ – **الوحدة المطلقة** : وقد بلغ التصوف شأوه في تخيل صورة

(*) قال بوحدة الوجود ، وكانت له تصاريف في الحروف واطلاقات في النطق اللاحق للأشياء وإضافة للآيات وفهم بعض أقسام النصوص الدينية ، كما كان له إقدام على الأحكام واقتران بعض القرآن ببعض .

(**) ترك ابن عربي آثاراً في وحدة الوجود لا يمكن غض النظر عنها في التفكير الصوفي والمدى الذي وصل اليه مزجه بالفلسفة ، وابتدع طريقة للنظر في النص الديني ومأثور السنة وتعاليم القرآن وماجاء في المنقول من خبر السلوك الشرعي عن الأولين ، أفردته عن سابقيه ومدت تأثيره . ولقد كان من أهم أصول تفكيره اعتماده على عالم المثال أو « الخيال » الذي يأتي فوق عالم الحس والشهادة ، وبه تكون معرفة تعينات وشؤون الذات الأحدية .

أما عبدالله الشوذي ، الشهير بالحلوي ، فقد فر من القضاء في « اشبيلية » بعد أن وليه في نهاية دولة بني عبد المؤمن ، وانصرف إلى التصوف نحلة ارتضاها لتحقيق السعادة والوصول إلى الوجود الحق .

الارتباط بين الله والانسان مع عبد الحق بن سبعين ، الذي رأى أن « الله فقط » وأن « لاموجود إلا الله » . وفيما يأتي عرض لذلك :

الطريقة السبعينية :

اجتذبت الطرق الصوفية لفيفاً من المفكرين ، من مختلف النزعات والأهواء والميول ، وقد ظهر أولئك باستعداداتهم الانفعالية وعواطفهم الجياشة ، وطرقهم الخاصة في الفهم والتمثيل والتعبير .

ولقد كان الاختلاف بين الطرق الصوفية اختلاف طموحات عقلية ، في الوقت الذي كان فيه ناشئاً عن تفاوت بالدرجة في الاستعدادات النفسية ، وفي الأنماط الشخصية عامة . ومن الضروري الاعتراف بأن الثقافة الفردية ، والبيئة الاجتماعيـــة ، تلعبان دورهما الذي لاينكر في تكوين الاتجاه الذي يستأثر باهتمام المتصوف . ويغريه بالبحث والتأليف . فللرياضي تصوف نلمحه في « المدرسة الفيثاغورية » ؛ وللفيلسوف تصوف نراه في « الأفلاطونية الحديثة » ، و « للمنطقي تصوف نحا اليه ابن سبعين في تآليفه »(١) ، وتبقى الحركة الصوفية مستأثرة بألباب ، ومستحوذة على اهتمامات ، مستمرة .

أ ـ مصادرها :

تشكل الطريقة « الشوذية » الأساس الصوفي الذي تقوم عليه الطريقة السبعينية ، بما هي طريقة تمزج التصوف بالفلسفة ، متأثرة باتجاه مدرسة ابن مسرة . ولقد نسب لمتصوفي الشوذية هذه : القول بالتحلل من الشريعة بسقوط التكاليف .

---

(١) أحمد البرنسي : قواعد التصوف ص ٣٤ .

برع ابن سبعين في إتقان تعاليم هذه الطريقة . وكانت استعداداته النفسية التي دفعته إلى العزوف عن الإمارة . والزهد في أحوال الدنيا وشهواتها الطبيعية ، قد امتحت بما أخذه من التحقيق عن « أبي اسحق ابن دهاق » (١) وآرائه في علم الكلام الذي اختص به ، زيادة على حفظه التاريخ ومعرفته الفقه والحديث والتفسير وذكره كلام الصوفية وأخبارهم.

وتظهرنا العودة إلى آثار ابن سبعين على معرفته فلاسفة المغرب والمشرق ومتصوفيهما واطلاعه على آثارهم (٢) ، أمثال : ابن باجة والفارابي وابن سينا والغزالي وابن رشد وابن مسرة وابن عربي ، كما تذوق أقوال الحلاج والسهروردي وغيرهما (٠) .

ودخل في تكوين ثقافته وآرائه الصوفية ، تأثيرات معرفته « علم الحروف والأسماء » . وما ينشأ عن ذلك من اعتقاد الاقتدار بالهمة على تصريف المجريات الكونية ، ومعرفة مغيّبات المستقبل « علم الجفر » وما يتعلق بذلك من مدركات .

كما كانت المعارف الفقهية ذات بصمات بينة في طريقة مفكرنا ، في تسمياته ومعالجته وانتقاده .

لكن الفلسفة ، على وجه التخصيص ، هي التي تمثل محور الصياغة

---

(١) ابن الخطيب : الاحاطة ص ٢٨٢ .

(٢) انظر الباب الثالث من هذا البحث .

(٠) أول ابن سبعين كلام الحلاج : « أنا الحق » بقوله : « إنه بمعنى لا آنية إلا واحدة ، فاذا وقع الاتصاف ونطق بها ، وقع في ذلك معنى متشابه عند العامة . والذي حمله على ذلك محض الإفراد والإخلاص . وهذه هي الدقيقة عند القوم تارة ، وهي الحقيقة أخرى ، والذي يتكلم بها على حقيقتها – من حيث هي – يقطع رأسه في عالم الشهادة ويقتل في عالم الكون » (الكلام على المسائل الصقلية ص ٤٠ وما تليها) .

المذهبي في اتجاه مفكرين . لما اتبعه من أصولها وأظهره من اعتماد عليها . وقد أورد « الششتري » تلميذه في إسناد طريقته الصوفية : هرمس وسقراط وأفلاطون والاسكندر الأكبر . إلى جانب الحلاج والشبلي والنفري والحبشي وقضيب البان والشوذي والسهروردي وابن الفارض وابن قسي ، ومعهم ابن مسرة وابن سينا والغزالي وابن طفيل وابن رشد وأبومدين وابن عربي والحراني وعدي . ثم ابن سبعين دونما تفريق أو تفضيل (١) .

ب – موقفها من سابقيها :

ان ماتهيأ لابن سبعين من ثقافات متعددة الصنوف متفاضلة ، مكّنه من تلوين موضوعاته في بحوث الفقه والكلام والتصوف والفلسفة ، يزاوج بينها ويطعّم بلونه المميّز ، فيعبر عنها بطريقته الفارقة .

وقد تمرد – فيما تمرد – على تعاليم الصوفية الثاوية في تلك الأطر التي انكشفت لنا حدودها العامة . وأظهر ذلك دون هيبة ولامواربة ، قائلاً : « لاتلتفت إلى جهة وهم هذيان بعض الصوفية ، ولقولهم توحيد الذات وتوحيد الصفات وتوحيد الأفعال ، فانه بعيد في بعيد في بعيد . وهم في وهم في وهم » (٢) .

ورأى أن هؤلاء الطائفة وصولهم لا كالوصول وإدراكهم لا كالادراك ، وبلغوا إلى حيث لايصح أن يبلغ ، ولاهو صحيح »(٣) . ووجه اليهم

---

(١) ابن الخطيب : الإحاطة ص ٤١ ومابعدها ، وقد جاء ذلك في قصيدة للششتري .

(٢) ابن سبعين : (م . ت) ص ١٤٣ .

(٣) ابن سبعين : بد العارف ص ٥٤ .

النقد في ماذهبوا إليه بالله والنفس والعقل والعالم . وماذكروه من المنظومات الأخلاقية المعتبرة لديهم أساس السلوك ولب الطريقة (١) .

كما لاحظ الهنات الفكرية التي أدت ببعض المتصوفة إلى نتائج لاتفرضها مقدمات التصوف ذاته ، فأفاد أنه « مما يظهر لبعض الضعفاء الصلحاء أنهم استقاموا على الطريقة وززوج القصد لهم بين الشريعة والحقيقة . والدليل على غلطهم في الحق أنهم اذا فتح عليهم بوجه ما، يظنون انه الطريق على الاطلاق ، وأن الأمر مابقي منه إلا نصيب الأحوال فقط »(٢) .

إلا أن الرفض السبعيني للتصوف بطرائقه لم يكن رفض إعراض . بل كان رفض إصلاح وإذكاء وتجاوز ، لما أدخله – بعد – من إضافات صوفية على نتاج المفكرين السابقين . ويمكن أن نلمح في طوايا جميع ماقاله ذلك الشوق الدائم إلى الأفضل . وتلك الرغبة الجامحة في تجاوز الراهن إلى المطلق . واحتياز الشعور الشفيف بالنقاوة الانسانية والسعادة الخالصة .

ج – تعاليمها :

أظهر عبد الحق براعة فائقة في الملاءمة بين جوانب من الطرق الصوفية الفلسفية المختلفة ، فأنشأ منها خلقاً جديداً استأثر بالاتباع والمريدين في كثير من الأصقاع . وقد أثِر عنه أنه « كان يتولى خدمته الكثير من الفقراء والسفارة أولي العبادة والدفانيس (٥) . ويحفون

(١) انظر تفصيل ذلك في ثالث أبواب هذا البحث .

(٢) ابن سبعين : (م .ت) ص ١١٣ .

(٥) جمع « دفناس » ، وهو الراعي الكسلان ينام ويترك إبله وحدها ترعى (الفيروز ابادي: القاموس المحيط) . والمقصود : الرجال الزاهدون الذين لايبارحون مجالس الذكر ، بقصد الانقطاع عن مؤثرات العالم المحيط ، والاستمتاع بالحضرة الالهية .

به في السكك »(١) واستطاع أتباعه الذين تلقوا هذه الطريقة على يديه أن يتقلدوها عنه ويبثوها في البلاد شرقاً وغرباً .

وقد نسب لابن سبعين وأتباعه عدم ممانعتهم في التحلل من بعض العبادات كترك الصلاة مثلاً (٢) ، وشنع عليه القول في عدد من القضايا الدينية أهمها : ضربه بثنائية « الله — العالم » عرض الحائط ، لقوله بوحدة الوجود واقترابه من جعل « الوجود الواجب والوجود الممكن بمنزلة المادة والصورة »(٣) التي يقولها المتفلسفة (٥) . وقد عاب عليه « الشيرازي » القول بأن « واجب الوجود تمام الأشياء ، وكل الموجودات . وإليه ترجع الأمور كلها . وأن هذا من الغوامض الالـٰهية التي يصعب إدراكها إلا على من آتاه الله من لدنه علماً وحكمة »(٤). وقد نسب لابن سبعين ، كذلك ، على الظن أخذه عن ابن دهاق القول « بتحليل الخمر ونكاح أكثر من أربعة . وأن المكلف إذا بلغ درجة العلماء عندهم سقطت عنه التكاليف الشرعية من الصلاة والصيام وغير ذلك »(٥) .

---

(١) ابن الخطيب : الاحاطة ص ٢٨٢ .

(٢) الذهبي تاريخ الاسلام ص ٢٨ .

(٣) ابن تيمية : مجموعة الرسائل والمسائل ج ١ ص ٦٨ .

(٥) يرى « ماكدونالد » : أن جميع مفكري المسلمين هم من أصحاب « وحدة الوجود » ولو أن بعضهم لا يعرف ذلك من نفسه ، ويرى أن هذا التناقض الذي وقعوا فيه كان نتيجة لعقيدتهم في التوحيد ، لأن الوحدة المطلقة التي وصفوا الله بها وحرصوا عليها كل الحرص ، مهما لزم عنها ، قد ابتلعت كل شيء . انظر :
Hartfard Seminary Record : المجلد ٢٠ ص ٣٦ بعنوان One Phase of the doct. of the Unity of God
وقد اقتبسه نيكلسون : التصوف الاسلامي وتاريخه .

(٤) صدر الدين الشيرازي : الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة العقلية (النسخة المطبوعة غير مرقومة) .

(٥) الفاسي : العقد الثمين ص ٢٩٦ . وقد قلت : « على الظن » لأن هذا القول ورد عن ابن دهاق ، وقيل : إن تلميذه ابن سبعين لا بد أخذ عنه ذلك في جملة ما أخذ .

لكن هذه المواقف لايمكن أن تعتبر على حالتها الراهنة - تعاليم الطريقة السبعينيه ، لأن ابن سبعين لم يقف عند حدود رتبة الصوفي . بل تخطاها . وأول الدرجات – عنده – في طريق الوصول إلى معرفة الله هي : « الصوفي ، للتجريد . ثم المحقق لمعرفة الوجود . ثم المقرب . وهو الذي اجترأ من عين عينه على الأثر »(١) .

وفي هذا الرأي طرافة أقر ابن خلدون أنها « ممالم يُسمَع في محضر . ولاقيل إنه ظهر في دهر ، ولا مما دُوِّن أو عُلِم في فلاة ولامصر »(٢) .

نحن أمام « محقق » أعلى مرتبة من المتصوف . لأنه لابد أن يكون قد « قطع عوالم الذات المجردة ومقامات النفوس المركبة المجددة . وشرع في الرحلة إلى الحضرة المشار إليها عند الخاصة . ودخل في عباد الله الصالحين . وجعل نهاية الأقطاب بداية بداية بداية »(٣) . وهذا يعني أن « جميع مادون في التصوف والحكمة وغير ذلك ، مما يجر إلى هذا الشأن ، وجميع ماسمعت من العلوم المضنون بها . والحكمة الاشراقية وسر الخلافة ونتيجة النتائج – كل ذلك في الوجه الأول من وجوه التصوف »(٤) .

على هذا النحو من الاعتبار ، لابد من تذوق طعوم جديدة في

---

(١) و(٢) ابن خلدون : شفاء السائل لتهذيب المسائل ص ٥٢ .

(٣) ابن سبعين : (م . ت) ص ٢٢٩ .

(٤) ابن سبعين : (م . ت) ص ٢٢٩ .

طريق التحقيق الشاقة الطويلة التي كان الهرامسة (*) -خاصة - علموه . والكتب المنزلة أفادتهم . أما الفلاسفة بأجمعهم ورؤساؤهم من المشائين ورئيس المشائين أرسطو وأتباعه من غير ملة الاسلام . . وأتباعه من ملة الاسلام . وجميع النبهاء فانهم لم يصلوا إليه لقصورهم عنه ولأن علومهم وصنائعهم دون ذلك كله . . والصوفية كذلك : إلا السلف الصالح . أعني صحابة سيد السادات محمد . فانهم علموه . ومعلمهم هو العظيم الذي إذا نظر العارف في شأنه وتتبعه وتصفحه وتأمله على ماينبغي ويجمل به ويصح في حقه . علم أن أهل الحق كلهم نقطة من ذكره وذرة من قفره »(١) .

أما علامات هذا التحقيق - كما حدّها ابن سبعين -(٢) فهي مما يوجب شكر الله العظيم . وتظهر في « السالك » على أشكال :

(*) جمع « هرمس » وهو لقب تسميه « الفرس » ومعناه : ذوعدل . و « هرمس الأول » هو الذي تذكر « الحرانية » نبوته ، قيل إنه أول من تكلم في الأشياء العلوية من الحركات النجومية ، وإن جده « آدم » ، عند الفرس أو « إدريس » ، عند العرب ، علمه ساعات الليل والنهار . وهو أول من بنى الهياكل ومجد الله فيها ، وأول من نظر في الطب ، وقد ألف كتباً كثيرة بأشعار موزونة في معرفة الطبيعة ، وكان سكنه صعيد مصر . أما « هرمس الثاني » فانه من أهل « بابل » مدينة الكلدانيين ، كان بارعاً في علم الطب والفلسفة وعارفاً بطبائع الأعداد ، ومن تلاميذه « فيثاغورس » . و « هرمس الثالث » سكن مصر أيضاً ، وهو صاحب كتاب « الحيوانات ذات السموم » . كان طبيباً فيلسوفاً عالماً بطبائع الأدوية والحيوانات ، جوالا في المدائن خبيراً بطبائع أهلها . له كلام حسن في صناعة « الكيمياء » نفيس ، يتعلق منه إلى صناعات كثيرة كالزجاج والخرز والفخار وما أشبه . كان له تلميذ بأرض الشام يعرف بـ « اسقيلبيوس » . (انظر : دائرة معارف القرن العشرين ج١٠) .

(١) ابن سبعين : (م . ت) ص ٢٢٩ .

(٢) ابن سبعين : (م .ت) ص ١٢٧ .

١ – قطع العلائق .

٢ – معرفة ملكوت كون الخلائق .

٣ – خلاص طبيعة نفسه المحمولة على موضوع حركة لواحق حسه من عالم الطبيعة ومابعدها .

٤ – الوصول إلى علم الوحدة وحضرة التوحيد .

٥ – معرفة الواحد .

وتكفل هذه المزايا المتوافرة في المحقق أن يتمّ له :

١ – فتح باب العناية والدخول إلى حضرة النهاية التاسعة .

٢ – مكالمة المعلوم الممكن بكنهه .

٣ – مشاهدة المعروف الواجب بجوهره . والعلم بأن العالم والعلم والمعلوم واحد ، وعلم مالم يكن يعلم .

٤ – فتح باب الألوهية له . فيبصر الوسائل والدرجات الرفيعة . ويراقب الرفيق الأعلى . ويلبس ليس . ويسلب أيس – وبالعكس .

٥ – يسمّي نفسه بمدلول الأسماء الحسنى ويناديها به . ويكثر من ذلك حتى يستجيب له الاسم الأعظم من مجموعها فيه .

٦ – يدعو بالاسم الأعظم ويملك في الحين كلّ الكمالات الصديقية . ويمكّن من عالمها . ويستخلّف في المنوطات كلها .

٧ – يحكم على عالم السفر المرسلة . ويتصرف في رتب الحيل المنزلة . ويشتغل بتدبير الصم . ويمتحن بالحين والكم .

فاذا قارن المحقق بين وجوده ووجود الكائنات الأخرى من جهة ،

ووجود المطلق من جهة أخرى . فإنه يسعد ويصعد وينال الكمالات . وتكون بحيث لايمكن أن يزاد فيها ولاينقص منه .

هنا يخبر ابن سبعين السالك : إنك « لاتحتاج إلى غيرك الممكن منك . ولايبقى لك توجّه إلا إلى بدّك الحق الواحد . الحق وحده . ولايستطيع أحد أن يجعل فيك نقصاً . ولاتتركه أنت - إن شئت - في غيرك »(١) .

ثم يتابع سالكه ليحقق « بالفقر » الغاية القصوى : « واخدم هويّتك الثابتة اللاحقة المسكنة بالهوهو . وبالفقر - تظفر بالعزة والجلال . وتكون على عرش كمالك وربك عنك راض » .

د - تلاميذ ابن سبعين :

استمرت الطريقة السبعينية . بعد أن درج رأسها المنشىء . في المريدين فترة من الزمن غير طويلة . وأشهر تلامذة ابن سبعين الذين تذكرهم المراجع ثلاثة : أبو الحسن الششتري . يحيى بن أحمد البلنسي . وابنه محمد بن سبعين (٢) . ولقد تفرقت بهم السبل والمشارب . لتقلّب شيخهم في الأمصار . مما أدى إلى تباعد المريدين بعد كل اجتماع . ثم وفاته .

وأسهم في زوال الطريقة السبعينية عاجلاً . ماتتطلبه من قدرات عالية في الفهم والتمثل والسلوك الأخلاقي والاجتماعي . ومافي مصنفات رأسها من غموض الأسلوب ودقة المعاني ؛ فاستقل كل واحد من تلامذته - بعد فراقه - بسلوك خاص أفرده عن شيخه . وأظهر أولئك: الششتري

---

(١) ابن سبعين : (م . ت) ص ٢٣٢ .

(٢) انظر : المقري : نفح الطيب ج٢ ص ١٩٧ وما بعدها . ابن شاكر : فوات الوفيات ج ١ ص ٢٤٧ . الغبريني : عنوان الدراية ص ١٤٠ . لا تور : Ibn Sabin de murcia ysu Budd Al' Arif, p. 381

الذي كان أسلوبه أسهل ومعانية أقرب منالاً (١) . وقد سمّى نفسه : « عبد ابن سبعين »(٢) . مات بمصر (٦٦٨ هـ) (٣) تاركاً أزجالاً وأشعاراً صوفية جميلة المعاني والألفاظ .

كما ساعد في اندثار السبعينية ماأخاف معتنقيها من العامة ، من تلك النقود التي وجهت إليها والشكوك في صحة إيمان متّبعيها . وهجوم الكثير من الفقهاء والمتمسكين بالأصول والمتصوفين عليها – تعليلاً وتقليداً ، بما هي « طريقة فلسفية أكثر منها صوفية . وتعنى بالمذاهب الغريبة عن الاسلام أكثر مما تعنى بتربية المريدين تربية إسلامية عملية»(٤).

كما أسهمت الأحداث السياسية والعسكرية والأحوال الاقتصادية والاجتماعية الناتجة عنها . وانشغالات الناس بأمور الساعة ، في صرفهم عن وقف جهودهم علىهذا النوع من التفكير الذي لايسلس قياده إلا بالانقطاع له .

وبعد : يبين لنا – ضمن الثلاثة الأطر التي تراءى فيها النظر السبعيني . فقهاً وعلم كلام وتصوفاً – أن العلاقة واشجة الأسباب مترابطة الجوانب في مذهب اختطه عبد الحق بن سبعين لنفسه . وعمل على توكيده ، مهما تكلف على المستوى النظري .

لقد تجاوز مفكرنا الفقه المتجمد الذي فقد روحه ونسغه الحيوي –

---

(١) الغبريني : الموضع نفسه .

(٢) المقري : المرجع السابق ص ١٩٨ .

(٣) الغبريني : المرجع المذكور ص ١٤٣ .

(٤) التفتازاني : ابن سبعين وفلسفته الصوفية ص ١٧٦ .

على الصيغة التي ظهرت في عصره - باصطناعه فقهاً يتخطى الأسلوب السائد . فيخالفه ويحتويه .

وتجاوز علم الكلام . في أطره الاقناعية الساكنة . ونفخ فيه روح التذوق ورغبة البحث والتأمل وجموح الاعتداد العقلي في الفهم والتأويل والتفسير .

وتجاوز التصوف ، ورأى أن الوحدة المطلقة أكثر جدوى من وحدة الوجود التي تعتبر للممكنات وجوداً حقيقياً ، وأقدر رفعاً للانسان وعقله ، وأوثق ارتباطاً بالمطلق الذي لايروغ .

فكان في ماكتب من ذلك . يلخّص سابقيه . موحّداً بينهم بالآراء . متجاوزاً خصوماتهم . إلى وضع أعمق تحليلاً وأجرأ تركيباً وأبعد رؤية . وهو في ذلك يصدر عن إيمان لايتزعزع بالفكر والمحاكمة وإعادة النظر للوصول إلى الحق ومعرفة حقيقة الوجود . ولسوف يجلي ذلك أكثر رؤيةً مفكرنا في رداء الفلسفة .

• • •

الباب الثالث

فلسفة الوحدة المطلقة

تختلف الفلسفة عن الفقه والكلام والتصوف جميعاً . لأسباب عديدة تكمن في الغاية والأداة والطريقة والمفاهيم التي يستخدمها كل فرع من هذه الدراسات والبحوث . وكما تختلف الأبدان -- بحسب مايقدم لها من الأطعمة -- كذلك اختلفت العقول في بحوثها النظرية عن المعرفة والحقيقة بحسب كل أسلوب مما ذكر .

حرص الفقهاء على البقاء -- دائماً -- ضمن إطار النص الديني لايبارحونه ، وجعلوا الأحكام الشرعية توابع لاحياة فيها، إلا من خلال الحركة التي يبيحها الاستنباط إمكانَ فهم وتفسيراً ، فكانت حدود الفاعلية العقلية لاتتعدى هذا المجال ، على ضيقه .

وتبارى الكلاميون بابداع التأييدات المنطقية والنظرية لتأويل ودعم النصوص والأحكام والعقائد الدينية ، فوصلوا إلى تسويغات تصل إلى حدّ الإغراب . وبقيت -- رغم كل جهد - مجموعة محاولاتهم إضافات محدودة في المنهجية الإقناعية على مستوى الاعتقاد الإيماني . في مايثيره تركيب الدين من مسائل وإشكالات .

ولاذ الصوفية بعالم الخصوبة العاطفية . واستكشفوا مواطن العشق ولهاً وذوبَ وجدان وثقة مطلقة . وأبصروا كل شيء من خلال المحبوب وعبر سُدْفه . فاستثاروا بذلك أعمق الكوامن البشرية وحرّكوا ألطف المشاعر . إلا أن هذه الانعطافة أدّت إلى تنوع لم يكن بالحسبان . فانفصمت الخلجان المترعة في سرير النهر الأصيل وشكلت بحيرات هادئة ومستقلة نسبياً ، بالقياس لما يجري في مسار التيار الذي تفرعت

عنه ، حتى لقد أقيمت اصطناعاً بعض نقاط الاتصال في عدد من حالات الانفصال والنشوز .

لكن الأمر بالنسبة للفلسفة ينطوي على مغامرة أكثر خطورة وأشد جرأة وأكثر حساسية ، تتطلب مقداراً من اللياقة العقلية ملائماً لما تفرضه مناهجها من ضروب البحث . فالطموح الفلسفي يتجاوز طموحات الفقه والكلام والتصوف العقلية ، التي تقيدها وقائع الدين على المستوى الموضوعي والاعتبار الغائي الشخصي ، وقد يصل أمر هذا التجاوز إلى حد التعالي ، أو يكون في موضع الافتراء والادعاء أو التصور مرات .

الفلسفة خطرة ، لأن الانزلاق فيها سهل بسبب الحرية اللامحدودة في البحث . بل إن الباحث الفلسفي كثيراً مايخرج على قواعد الفلسفة ذاتها ، المنطق ، ويرتكب المخالفات العلاجية على غير علم . وينشأ عن مثل هذه المغامرة – الفلسفة ماينشأ من صروف واحتمالات وظروف الاستخدام غير المشروع ، التجاوز ، الانسراب ، والغربة في مسالك العبور إلى المبحوث عنه .

والفلسفة الاسلامية تمثل نوعاً خاصاً من ذلك النتاج الانساني الوفير . إنها معادلة النجوع أو الفشل في نطاق التفكير الذي يرمي إلى تنظير التوحيد وتعقيله ، دون المساس بمسلمة الثنائية بين الله والعالم . وهي – بعدُ – حصيلة الثلاثة الكتب الدينية المنزلة ، والتي عليها مهمة إثبات عدم التعارض الصميمي بينها ، رغم ماتحتويه من اختلاف . وهي ، هذه الفلسفة الاسلامية ، لابد آخذة على عاتقها تحقيق التفوق على الفلسفات المتفرعة عن الأديان السابقة ، مجاراة وتحقيقاً للتناسب في كون الإله – إنه الدين لن يقبل من عباده – منذ محمد – غير الاسلام .

لكن الإيمان الديني يفترض المسلمات العقيدية ، يتطلب الوقوف عند حدود الأقيسة العقلية في الاستخدام ، حالما يصل إلى البحث في نقاط معينة . وهو مطالب بالإقلاع عن النظر في مطارح هي من أمر الرب . والفلسفة تعلّمنا بكل جهد يمكن امتلاكه – كيف نوجّه الأسئلة . فهل تقف ، بمقتضى الدين . عند حد ؟ وماهي المسوغات الفلسفية القادرة على تحديد الحرية ، أو إلغاء الطموح ؟ أليست مشكلة الخطر تتجدد في مجال « تقييد الفلسفة » كما كانت عليه في مجال « عدم تقييد الفلسفة » ؟ .

فلسفة ابن سبعين التي سأعرض لها ، نموذج حي للمشكلات التي أثرتها جميعاً . وهي – بالتالي – مجال رحب لبيان مايستقى ويشف من مواقف إزاء تلك المحاذير .

هذا القسم من الكتاب يضم خمسة فصول ، حرصت على استيعاب فلسفة ابن سبعين في مناقشاتها العلاجية كلها . وحتى تتبدى رؤيتها المحددة قدر الإمكان . عمدت إلى اقتصار الفصل الواحد على زمرة من التناولات ذات الارتباط المباشر ، مما ينحصر في وجه من وجوه فلسفة المفكر الذي أتناول .

ففي الفصل الأول عالجت ثقافته الفلسفية ومعرفته آراء سابقيه فيها ، ورفضه مواقفهم . ثم دللت على الأسس التي ارتآها مستنداً لعرض فكره ، باعتماد طرق منطقية ومفاهيم رياضية ومكتسبات طبيعية كانت متوافرة متاحة في عصره ، لتأييد ماذهب اليه .

أما الفصل الثاني فقد بحثت فيه تناول ابن سبعين مشكلة المعرفة ، من قبيل البحث عن منهج قادر على إدراك الحقيقة . وهذا يعني إيراد

موقفه الناقد تجاه الاتجاهات الأربعة الممكن البحث فيها على اليقين. وهي مناهج الفلسفة والكلام والفقه والتصوف. وتبع ذلك الأصول المنطقية لما استحدثه مفكرنا أداة لتحصيل الحقيقة.

ويظهر في الفصل الثالث النقد السبعيني للمذاهب المتقدم ذكرها في إطار الانسان، ذلك العالم الأصغر، والمذهب الذي يتيحه في ذلك. وتناولت — في هذا السياق — نظرية النبوّة عنده، وما يتعلق بها من الوقائع تكوينية، فيزيولوجية ونفسية وأخلاقية، حتى تنسجم مع الروح الديني على أتم وجه.

فأوصل ذلك إلى المدى الذي يمكن أن يبلغه الانسان في إدراك العالم والكون ومحتواه، وبالتالي العلة التي ينتج كل ذلك بها، ومراتب الموجودات بالنسبة إلى الوجود الحق. وذلك في رابع فصول هذا الباب.

وبآخر الفصول عرضت الأساس النظري لأخلاق هذا المذهب، بما هي المنطلق الأمثل لتحقيق نموذج المؤمن — المحقق، كما أرادها الفيلسوف. وتحدثت في السلوكات المباحة لإدراك الغايات الأخلاقية. وتجاوز الاعتبارات السابقة، ووضع السلّم القيمي الكفيل بالوصول إلى السعادة والتصرف في الأكوان. ثم قدمت صورة للانسانية التامة، كما يرسمها ابن سبعين، فتنُفخ الروح في جسد المذهب وتهبه حركة الحياة والفعل.

• • •

الفصل الأول

الأسس التكوينية

غلب علم الفلسفة على فكر ابن سبعين « فأراد أن يظهره في ستر وخفاء وغير مصطلح الفلاسفة في بعض ألفاظه . حتى لاتنفر النفس عن مقاله . . وقد ادعى الترقي عن الفلسفة والتصوف بما انتحل من دعوى الإحاطة والتحقيق » (١) .

ثقافة ابن سبعين الفلسفية :

قرأ ابن سبعين آثار الفلاسفة اليونانيين وتعرف على آرائهم والخلافات المذهبية فيما بينهم . من خلال الشروحات والآراء المنقولة مما يتعلق بفلسفة أرسطو وأفلاطون وأتباعهما . واطلع على مذاهب الفلاسفة الاسلاميين وسبر أغوارها ، وفطن إلى مواطن التجديد ومواضع التقليد . وهو – إلى جانب ذينك الجهدين – فصل في كثير من المسائل الخلافية في فلسفة المحدثين والقدامى ، والتي استمر تشكل سلسلة تطورها في طرز من التفكير البشري معينة . فامتلأت كتبه بذلك .

---

(١) الفاسي : العقد الثمين ج٣ ص ٢٩٢ .

لقد استشعر أبومحمد – منذ وقت مبكر صعوبة الميدان الذي هو فيه ، فاندفع لامتلاك زمامه وإجادة أسلوبه . ويظهر هذا خلال حديثه عن « بد العارف » ، حيث يقرر أن « صناعة هذا الكتاب صعبة ، فان الكلام يدور فيه ويتداخل . . كل ماتقدم فيه هو المتأخر . وكل ماتأخر هو المتقدم . وكل مايختلف فيه يتفق إذا كرر ، وكل مايتفق يختلف إذا صرف » (١) .

وقد حرص – منذ البداية - على تجاوز الفلسفة . بما هو شائع عنها من دقة المعاني واستخدام المصطلحات وعسر الفهم ، كيما يبزّ بنتاجه ذلك الأسلوب في البحث . فأظهر أن الواجب يقتضي إجابة الفيلسوف عن مسائله بما هو أظلم وأصعب . وبما هو أعسر وأبعد عن الفهم (٢) . وقد عمد في أكثر المسائل الرئيسة المشكلة إلى إيضاح مواقف سابقيه من الفلاسفة ، ثم حدد رأيه الخاص فيها ، فجعله ذلك دائم التوجه إلى آراء الآخرين ، حريصاً على التعرض لها بغية الكشف عن مواطن الجدة أو التقليد ، تبعاً لما عرف من آراء أفلاطون وأرسطو خاصة .

هذا مايجعلنا ندرك الأسباب التي جعلت بعض الدارسين يقرر أن « مذهبه في تفسير الوجود يعتبر غاية في التعقيد والإلغاز في التعبير عن هذا المذهب ، ويصعب جداً تبين مرامي كلامه فيه . . ولا نكاد نظفر بالفكرة الفلسفية في بعض عبارات ابن سبعين حتى نجدها وقد غابت عن فهمنا بالتدرج . وانقطعت صلتها بما يليها من العبارات »(٣) .

---

(١) ابن سبعين : (م . ت) ص ٢١٢ .

(٢) ابن سبعين : بد العارف ص ٤٠ .

(٣) التفتازاني : ابن سبعين وفلسفته الصوفية ص ١٩٤ وتاليتها . وقد قال بذلك الغبريني : عنوان الدراية ص ١٤٠ .

لقد احتوت ... ت أبي محمد صنوفاً من مذاهب الفلسفية مختلفة . وظهرت جميعها دون استثناء . موضع ازدرائه لقصورها عن إدراك الحقيقة . وقد اعتبر أن : « أرفع مذاهبهم مذهب أرسطو ، وكتبه رفع الكتب كذلك . إذ هو الحكيم بإجماع منهم . وهو المتبع عند فلاسفة الاسلام » (١) .

ثم أطلعنا على نقده ماقال أرسطو في النفس والمنطق والعالم . حتى لقد قدم تلاميذ ابن سبعين فلسفته على أنها هدم لذلك العلم الذي كانت العامة تطلق على المشتغل به : اسم زنديق . وتقيد عليه أنفاسه . فإن زل في شبهة رجموه بالحجارة أو أحرقوه قبل أن يرفع أمره للسلطان»(٢).

ماسأعرض له عند ابن سبعين قصده بيان مذهبه الخاص . بالقصد الأول ، والاطلاع على جانب من هنات أو توفيق الفلاسفة أقرانه الآخرين . في الثوب الذي عرض له . ثم بيان الكيفيات التي اتخذها تجاه أحداث عصره . بالقصد الثاني ، باعتبار مذهبه نتاج تلك الفترة بمعطياتها الثقافية والاجتماعية والسياسية والدينية عامة .

على هذا النحو لاأطلب من الماضي إلا الماضي نفسه . ومن ثم « يتركز تأريخ الفلسفة في تقديم لوحة تبين لنا التطور المتتابع للفكر الانساني . وليس في مايمكن أخذه من تعاليم واقعية فيه »(٣) .

نقطة الانطلاق :

تعتمد فلسفة ابن سبعين لقيامها مبدأ واحداً ، هو التمييز بين ماهو

(١) ابن سبعين : بد العارف ص ٤٩ .

(٢) المقري : نفح الطيب ج١ ص ١٣٦ .

(٣) رينان : Averroès et l'averroisme, p. 6.

« وجود حقيقي » و ماهو « وجود وهمي » . وهذا أمر ليس باليسير — على محدوديته — لأنه لايتحقق إلا عن طريق نفي المشخص ، بالاستناد إلى المطلق . الذي يعتبر أن « الحق واحد ، وما عداه وهم » (١) .

والأوهام بالتعريف — هنا « هي المستندة والمستند إليها بوجه ما » . ويمكن القول بأننا « نحن تلك الأوهام ، بل نحن نحن ، بل هوهو ، بل لايقال نحن ولاهو من حيث الإشارة والميل . ولكنها تشعر بالشيء الذي يجد ذلك الشيء من كل الجهات . ويصرف هو والهوهو إلى أنا ، ويجد الآنية والهوية معاً » .

يفرض هذا أن يتبع نقلة صرف « الهو » و « الهوهو » إلى « أنا » بغية إيجاد « الآنية والهوية معاً » ، خطوةً أخرى مكمِّلة ، هي اعتبار جميع الأوهام نتاج مايعرض لعقولنا من وقائع العدد والكثرة ، وما يؤثر من ذلك في تكوين أحكامنا التي تعبر عن معرفتنا ماهو محيط بنا ضمن ظروف المكان والزمان . و « مَن علم هذا تجاوز ، واستعار الوهم ، واستند إلى ظل حقيقة وهمية، وجعلها موضوعة لذلك الوهم ، وسمَّى ذلك ذاته ، وأوجد مَن لم يكن ، وأعدم مَن لم يزل »(٢) .

الذات الانسانية — إذن — هي سبب القول « بوجود مشخَّص » وهو من أحوالها . أما الحقيقة فهي أن « الوجود مطلق » . وفي مكنة الذات هذه إدراك ماقامت به . من حيث أنها أوجدت من لم يكن موجوداً « الأنا » وأعدمت من لايزال ماثلاً « الهوهو » ويتم لها ذلك عن طريق نزع الوهم (٣) .

---

(١) ابن سبعين : (م . ت) ص ١٧٥ .

(٢) الموضع نفسه .

(٣) معالجة هذا السبيل موضعها الفصل التالي : « نظرية المعرفة » .

نقد الفلاسفة :

وجه ابن سبعين نقده للفلسفة في أثواب أعلامها المشهورين ، في محاولة تجاري الاعتقاد الشائع بضرورة القضاء عليها لما اتسم به منتحلوها من فساد . ومن هذا المنحى المتميز بالدعوة للوصول إلى الحقيقة ، اختصر سبل إدراك المعرفة بالوجود الحق ، بوساطة نفي مايتراءى لنا غير واجب الوجود ، الله الواحد الذي لاقبله ولابعده كما أفادت الشريعة ، فاختصر بذلك تقسيمات الفلاسفة الشائعة في طرق البحث عن اليقين . هذه المحاولة التي شغلت تاريخ الفلسفة الاسلامية جميعه . ولذا كان ابن سبعين مضطراً لاستخدام اصطلاحات الفلسفة ومعانيها ، في الوقت الذي يعلن فيه خروجه على قواعد الاشتغال فيها .

يقول في رسالة : « لاتلتفت إلى قول بعض الفلاسفة في قولهم : عالم العقل ، وعالم النفس ، وعالم الطبيعة ، والعلة ، والواجب بذاته ، وجميع ذلك من مفروضات الأوهام وذلك أنهم يظهر لهم من الحقيقة جملة مدركات وهمية بالمدرك العظيم الذي يظهر لهم ، وهو أجلُّ من غيره »(١) .

وقد كان من نتائج هذا الموقف أن هاجم ابن سبعين المذاهب الفلسفية السائدة وآراءها في الله والعالم والانسان . وصرح في مسألة « قدم العالم » بأن أرسطو « لم يكن مصيباً على الاطلاق ، أو أخطأ في الأكثر ، فيما يشهد له الدليل ويقوم عليه البرهان »(٢) . وقال بأن حال الفلاسفة المسلمين الذين أخذوا عن أرسطو كذلك ، فقد انحرفوا

(١) ابن سبعين : (م . ت) ص ١٤٣ .
(٢) ابن سبعين : الكلام على المسائل الصقلية ص ١١ .

عن جادة الحق والصواب . لذا لابد من تسفيه آرائهم وهجر مذاهبهم لبطلان أساسها .

وتطرق لمهاجمة ابن باجة وابن رشد والفارابي وابن سيناوالغزالي(١). فرأى أن الأول « رجـل مفتون بنفسه ، ولـه سفسطة كثيرة » . وعاب على ابن رشد افتتانه بأرسطو وتعظيمه له ، بحيث « يكاد يقلده في الحس والمعقولات الأولى . . وأكثر تواليفه في كلام أرسطو ، إما يلخصها وإما يمشي معها » . وقال بأن الفارابي « اضطرب وخلط وتناقض . . وأكثر تواليفه في المنطق » . وقرر أن ابن سينا « مموه ، مسفسط ، كثير الطنطنة ، قليل الفائدة . . وأكثر كتبه مؤلفة ومستنبطة من كتب أفلاطون ، والذي فيها من عنده فشيء لايصلح ، وكلامه لايعول عليه » . وعن الغزالي يقول : « لسان دون بيان ، وصوت دون كلام ، تخليط يجمع الأضداد ، وحيرة تقطع الأكباد ، مرة صوفي ، وأخرى فيلسوف ، وثالثة أشعري ، ورابعة فقيه ، وخامسة محيّر . وإدراكه بالعلوم القديمة أضعف من خيط العنكبوت . وفي التصوف كذلك . لأنه دخل الطريق بالاضطرار الذي دعاه لذلك من عدم الإدراك » .

الوجود والعدم :

التمييز بين الوجود والعدم ، واحد من المرتكزات الهامة في كل فلسفة تتعرض لتقديم تفسير مناسب لظاهرتي الكون والفساد ، ووقائع الزمان والمكان وما يتصل بهما . لذا كان لزاماً على ابن سبعين أن يتعرض لتحديد رؤيته هذا الجانب من البناء الفلسفي الذي أنشأ .

---

(١) ابن سبعين : بد العارف ص ٤٤ والتالية .

أ ـ الوجود :

حرص ابن سبعين على « الوحدة المطلقة والتوحيد السالم من علل المحتملات كلها » . ورأى أنه « لايصح التوحيد ممن أشرك بالله بوجه ما »(١) . وكانت سبيله إلى ذلك تعتمد تحديد ماهية الوجود وأنواعه مبدأ لايمكن التغاضي عنه .

١ ــ **ماهيته**:وقد قرر أن « الوجود في كل موجود هو الحق فيك (الانسان) . والحق في الخلد هو الأمر الذي يمتد على العوالم . وتلك العوالم هي أمور الله . ولذلك يقول الحق : وإلى الله ترجع الأمور »(٢) . وهذا مايجعل من الحق صورة كل شيء وغايته . ويغدو ــ بالتالي ــ القول الفصل : ان لاحقيقة لشيء إلا بالحق . ولاوجود إلا منه ــ كما يقول ابن سبعين ــ والوجود الحق واحد (٣) .

٢ ــ **أنواعه** : يعتمد مفكرنا تقسيماً للوجود يفرد له أنواعاً ثلاثة اعتبارية بعد إقراره أن « الوجود الحق واحد » . هـــذه الأنواع هي (٤) :

١ً ــ الوجود المطلق : هو الله . ولاموجود على الاطلاق ولاواحد على الحقيقة إلا هو . الوجود الواجب . الكل . الهوهو . المنسوب اليه . الجامع . الأيس . الأصل . الواحد . الأصح أصح . لانتهمه

(١) ابن سبعين : (م . ت) ص ١٢٤ .

(٢) ابن سبعين : (م . ت) ص ١٤٩ .

(٣) ابن سبعين : بد العارف ص ١٠٢ .

(٤) انظر : ابن سبعين : (م . ت) ص ١٤٩ ، ص ٢٣٤ ، ص ٢٥٣ . بد العارف ص ١٠٢ .

ولانتوهمه . وأطلق عليه اسم « دائرة الوجود » ورأى أن : « المطلق إذا ذكر نفسه ذكر كل شيء » .

٢ً – الوجود المقيَّد : أنا وأنت . والذوات كلها ذات ذلك الوجود ، لامن جهة مايلزم عنه . وأنت انظر إن وجدت للوجود صورة يشار إليها ، فالتزم البعض من موضوعك ، واستند إلى بُدِّك المقوِّم له ؛ وقولك الجسم والجوهر والعرض هو الوهم وهو غير الجليل ، وما يخالف الحق المبحوث عنه .

فالعالم ومافيه : الروحاني والجسماني . لاحقيقة له إلا بما يسري للحق منه بالفعل ، فالعالم على الاطلاق له ، والكلي والجزئي له ، والهيئات والانفعالات له ، وبالجملة : الجواهر الجسمانية والروحانية والأعراض الجسمانية والروحانية ملكه وفعله . وهو لكل موجود صورة مقومة له ، والوجود إلى سواه بمنزلة الكلام من المتكلم ، متى قطعه انقطع ومتى تكلم به وجد .

« اذا ذكر الوجود المقيد نفسه ذكر لاشيء ، وعاد لاذاكراً ولامذكوراً » .

٣ً – الوجود المقدَّر : جميع مايقع في المستقبل . وهو مثل المقيد بآخر أمره .

ب – العدم :

بعد أن يحدد ابن سبعين موقفه من فكرة الوجود ويفسر الموجودات المادية واللامادية في عالمنا الطبيعي ، يلتفت إلى العدم فيحدد مكانه

في فلسفته وكيفية إطلاقه والهيئة التي يرى عليها المعدوم وموضوعة الإعدام عنده .

١ – **ماهيته** : كل ماخالف الوحدة المطلقة والوجود الواجب ، هو عدم من جهة ووجود من أخرى . فلا موجود – على الاطلاق – ولا واحد – على الحقيقة – إلا الله .

٢ – **إطلاقه** : يرى مفكرنا أن « العدم يطلق على أنواع كثيرة » . ويعد منها ثلاثة (١) ، هي :

١ً – أن يعدم النوع ماليس في طبعه أن يوجد له . مثل عدم النبات الحسَّ .

٢ً – أن يعدم الشيء ماشأنه أن يوجد له في طبعه أو شأن جنسه . مثل الانسان الأعمى ، فانه عدم من البصر مافي طبعه أن يوجد له ، وهو في طبع نوعه أو جنسه .

٣ً – أن يعدم الشيء ماشأنه أن يوجد له في طبع جنسه لافي طبعه . مثل الخفاش ، فانه عدم من جهة البصر مافي طبع جنسه الذي هو الحيوان أن يوجد له في الوقت .

٣ – **المعدوم** : هذا يعني أن المعدوم هو المنتفي ، لأنه يتميز على الموجود . وقد رأى ابن سبعين أن : « المعدوم ماليس بشيء ، وماليس بشيء فهو معدوم. وما هو شيء فليس بمعدوم » وإن « المعدوم ماليس بموجود ، لأن كل ماليس بموجود فهو معدوم ، وماهو موجود ليس بمعدوم »(٢) .

---

(١) انظر : ابن سبعين : (م . ت) ص ٢٣٠ . وقد وردت هذه التقسيمات ذاتها في « بد العارف » .

(٢) ابن سبعين : (م . ت) ص ٢٣١ .

٤ — **ضروب المعدوم**: وعد المعدومات كلها في خمسة أضرب(١). هي :

١ً — معدوم لم يوجد ويستحيل وجوده . مثل شريك الله ، وخلق كلامه وسائر صفاته . فهذا معدوم لايصح وجوده . وهكذا اجتماع الضدين في محل واحد . وكون الشيء في مكانين في واقت واحد.

٢ً — معدوم صح وجوده وانقضى . وهو كل ماكان في العالم من يوم ابتدىء إلى يومنا هذا وقد انقضى من تصرفات الخلق .

٣ً — معدوم يصح وجوده . ولم يوجد . ولايدرى هل يوجد أم لا ؟ مثل مقدورات الله التي يصح تعلق القدرة بها . كخلق عالم ثان وثالث وغير ذلك .

٤ً — معدوم يصح وجوده ولايوجد . مثل رد أهل النار وأهل المعاد إلى دار الدنيا ، فقد أخبر أنه جائز .

٥ً — معدوم يصح وجوده . ولم يوجد . ويوجد قطعاً . مثل الحشر والنشر والقيامة والحساب والثواب والعقاب وماجرى مجرى ذلك.

٥ — **الاعدام** : ويرى أبومحمد أن الإعدام « ليس معنى »(٢) ، ولذلك لايصح أن يتعلق بالفاعل . وبالتالي فان الإعدام لايصح أن يقال : إن القديم — الله — خالق فيما يزال قبل خلق العالم ، ولاتارك له.

يقول : « الإعدام هو أن لايفعل الفاعل شيئاً ، وذلك نفي لايتضمن وجود معنى . لأن الإعدام لوكان معنى لكان يجب ثبوته مع الله في

---

(١) الموضع نفسه .

(٢) ابن سبعين : (م . ت) ص ٢٣١ .

الأزل . وذلك محال . وإذا استحال وجوده فيما لم يزل . استحال وجوده فيما يزال . ولايصح قول من قال : إن الإعدام يتعلق بالفاعل ، لأن ماليس بمعنى مُحدَث لايتعلق بالفاعل »(١) .

التصوف طريقة :

بعد أن أرسى ابن سبعين قواعد مذهبه بتحديد نقطة ابداية الانطلاق فيه . والانجاه الذي يحدد كل مطلب لمعرفة الوجود ، وحقيقة كينونة العالم ، وما تعلق بهذه الأصول من معارف ومواقف ؛ لجأ إلى ربط ذلك كله بسلوك صوفي عرفه الناس — عامة وخاصة — في ذلك الوقت . هو « الفقر » تجاه الله بما يكفل « الظفر بالعزة والجلال » وماترتب على ذلك .

وقد رأى مفكرنا — ضمن هذا الإطار — أن « السالك » يستوي على « عرش كماله وربه عنه راض » ، ويحصل له في « الكسب » خمس خواص . وقد قصر الفقر على الوجود المقيد ، وعرفه بأنه : نفي شيء عن شيء هوله ، وإثبات شيء لشيء ليس هو له . وأفاد أن « الفقر من الأشياء التي لايوصف الحق بالقدرة عليها ، لأن الحق عزوجل هو الغني بالذات وحده ، وغيره فقير بالذات . ومن المحال أن يفعل المحال أو ينفعل أو تنفعل الحقائق ويدخل مالايمكن في حقيقة مايمكن ويماثله »(٢) .

ورأى « القدرة » تتصرف في الفقر الاضافي الذي جرت به العادة .

---

(١) ابن سبعين : (م . ت) ص ٢٣١ .
(٢) ابن سبعين : (م . ت) ص ٢٢٧ .

أما الخواص الخمس الحاصلة في الكسب . فهي كما يقول ابن سبعين(١) :

١ – يظهر لك في اليقظة ما كان يظهر لك في النوم قبل ذلك .

٢ – تعلم بجوهرك الذي خرج قبل ذلك الفعل ما كنت تعلمه بالنظر والبحث والروية والفكر .

٣ – تقدر على بعض الممكنات بوجه ما ، وتتصرف فيها بالشيء الذي تسميه عامة الصوفية « همّة » .

٤ – ترد عليك مواهب لا من جنس ما أنت عليه .

٥ – تخبر بأمور سنية ثابتة في النظام القديم. تكشفها وتسميها حضرة بالضرورة .

الفلسفة وسيلة :

على الرغم من النقد الذي وجّه ابن سبعين للمشتغلين بالفلسفة وادعائه الترقي عنها لعدم كفايتها في الوصول إلى الحقيقة . فقد عمد لاستخدام هذه الوسيلة بقصد تحقيق بسط جوانب اعتقاده ، وتبيان أصوله المذهبية ، والتعريف بقضاياه ومواقفه المختلفة .

وفي حدود هذه الوسيلة استخدم أدوات عديدة لغايته ، منها المنطق الصوري والمنظومات الرياضية والمعلومات الطبيعية والفيزيولوجية والفلكية ، بل ربما تجاوز ذلك إلى الحديث عن التصرف بالموجودات بطريق التأثير في الكواكب روحياً ، أي بالسيمياء .

يقول في رسالة : « اجعل إهمال البرهان الصناعي والأقيسة

---

(١) ابن سبعين (م . ت) ص ٢٣٣ .

الصناعية والنفسانية وجميع أنحاء المقدمات التي مابين الناس والقضايا الحملية والشرطية : مقدمة . والتوحيد الذي لايصح معه توحيد ، بل يكفر توحيد من لايعلمه ، نعم ، وبواحده وموحده وتوحيده : مقدمة أخرى . ويكون الحد الأوسط هنا خير الأمور ، والأصغر الوقار ، والأكبر التفريد . والنتيجة : الغبطة . والقياس الاستخارة . والبرهان انتظار الفتح »(١) .

وهو ، إذ يستند لألفاظ الفلاسفة ومصطلحهم على نحو ظاهر ومديد ، يتبدى اتكاؤه لافتاً للنظر في موضوعات الصوفية التي يفترض فيها شيوع حديث القلب . ففي تعريفه الفقر – على سبيل المثال – يرد على لسانه :

النظر في ماهيته مجردة . . الألفاظ الدالة ومطابقتها . . وتخليصها وتحريرها . . مجملة غير مفسرة . . مهملة غير مخصصة . . فقد ماإليه يحتاج . . الأسماء المترادفة . . ليس محضاً . . ليس باضافة . . بالعكس من حيث ثمرتهما . . سلب . . إيجاب . . بالعكس من حيث لواحقهما . . ضد الملكة . . من حيث الشرط والتضمن . . الكمالات الأول والثواني . . ماهية الحادث . . آنية الانصاف . . الممكن والواجب . . نفي شيء . . إثبات شيء . . بالذات . . الفقر الإضافي . . نسبة . . حذف الإضافة المساوية وغير المساوية . . المفارق التالي . . (٢) .

فاذا التفتنا إلى استخدامه المعلومات الرياضية رأينا كثيراً من ذلك ، مثاله ماأورده عن : اتفاق دعوة « قاصد المعرفة الحقة » التي داخل الذهن

---

(١) ابن سبعين : (م . ت) ص ٤٤٧ .

(١) ابن سبعين : (م . ت) ص ٢٢٧ .

مع التي خارج الذهن . فقد رأى أن في مكنته أن « يطلع بالتركيب إلى بده » وأن « يهبط بالتحليل اليه » وأن « يدور عليه » بالجملة . ثم يجعل السلبَ الذي اتصف بقدرته عليه نفسه . و « قصده ومقصوده دائرة وهمية . ويجمع الوجود المقيد كله في نقطتها ، والمطلق في محيطها . وينظر إلى الخطوط الخارجة من النقطة المذكورة في خلده ويراها متساوية ، وينسبها . وينظر إليها ثانية من المحيط بحذف الوسائط . ويبصر الواسع في الضيّق ، وينظر الأشياء في نفسه . ثم يقطع حبل النظر والمنظور فيه من حيث الحقيقة والوتر . ويصل مع ذلك النقطة المتقدمة بالمحيط ويجعلها جزء ماهيتها ، ثم يحقق الأمر ثانية . ويجعلها ماهية واحدة . ويقول : ليس إلا الأيس فقط . وهو هو »(١) .

على هذا النحو يظهر منحى اعتماد ابن سبعين على ماقدمته الهندسة الأقليدية ، مما يمكن استخدامه لتصوير وحدة الكون على أساسه لدى مفكر يعتبر المطلق دائرة الوجود ، محيط الدائرة اللامتناهي ، ويرى في المركز الوجود المقيد والمقدر . من حيث أن النقطة « وجود مفرد تدل على آنية أنا وآنية أنت وهوية هو . وهذه أسماء موجودة بعد وجودها . ورسوم بادية عنها حدود تفتقرلها وتسترها بالتصريف وتظهر بالتشريف »(٢)

وتشير النقطة في هذه الفلسفة إلى « وحدة المحقق » عند سلب الإرادة ونيل المراد ، وحذف مسافة المواجد والأشراف ، وقطع التقسيم والاشتقاق (٣) .

---

(١) ابن سبعين : (م . ت) ص ٢٣٣ .
(٢) ابن سبعين : (م . ت) ص ١٥٨ .
(٣) ستأتي مناقشة هذه الاعتمادات والأفكار وما تنتحه في الباب الرابع من البحث .

الفصل الثاني

نظرية المعرفة

تناول عبدالحق بن سبعين مجمل المذاهب السائدة في عصره بالنقد . وأظهر في مناهجها مااعتبره مواضع سقوط وضعف ، فأبطلها . ثم عمد إلى بسط مذهبه بديلاً لها يستند إلى الأجزاء التي ارتآها ناجعة في المذاهب الأغيار تلك . فوحد بين المناهج الأضداد ، وضمها في إطار خاص بعد نفيها كل فرقة فرقة .

ولكي يتحقق له هذا المرمى النقدي ، حصر الأفكار والاتجاهات والآراء تحت زمر أربع ، هي : مذاهب الفقيه والمتكلم والصوفي والفيلسوف ، فهؤلاء – كما يرى – « هم الذين ينبغي أن يتكلم معهم لاغير . وإن سمعتني نوبخهم ونرد عليهم ونذم مذهبهم ، فلا تتخيل أني نذمهم بذم مطلق . . (لكن) لئلا يغلط السالك والمسترشد فيهم فيترك الحق ويهمل طريقته . . (والصحيح أن) تستعين بالفقيه في العمل ، وبالأشعري (*) في الحب للشريعة . وبالفيلسوف في الصنائع العلمية

(*) يلاحظ أن مفكرنا نقد المتكلمين من خلال دلالته عليهم بـ « الأشاعرة » الذين جمد علم الكلام في أشكال طريقتهم بذلك العصر ، كما تقدم ذكره في ثاني فصول الباب الثاني .

والعملية ، وبالصوفي في الحال الصادق والمكاشفات والاتصاف بالأمور التي لامن جنس مايكتسب »(١) .

ورفض ابن سبعين أن يسمي نفسه بأي من أولئـك ، وقال بأن المشتغل بهذه الجهود كيما يحقق الوصول إلى الحقيقة ، هو « المحقق » أو « المقرب » من الحقيقة ، وهو — بالتالي — الذي « يقتدى به في كل شيء يقوله ويفعله » ، وجميع السابقين من الزمر ناقصون بإضافتهم إلى المقرب .

أما العلم الذي انتضاه بديلاً لما تقدمه الفئات المذكورات ، فهو « علم التحقيق » .

الوهم وأسبابه :

تؤكد لنا الاختلافات في ماهية الحقيقة وإطلاقها أننا نخطىء . فالفقه قصر عن الوصول لمعرفة الحقيقة . وكذا الكلام والتصوف والفلسفة . أما أسباب ذلك فالأخطاء المنهجية الثاوية في أصول تلكم البحوث ، وعلة الأخطاء الأوهام .

ولدفع هذه الأوهام ، في طريق تحصيل المعارف الحقة بالوجود ، حصر ابن سبعين الأوهام في تسعة ، هي : العقول ، العلم ، القياس ، الحد ، النفس ، العادة ، الاضافة ، الزمان ، المكان .(٢)

وقد رأى أن العجز عن دفعها قبل السفر في طريق الحقيقة ، وعدم دفعها بغية الإحاطة بهذا الوجود وتصوره ، لابد أن يكونا مسوغ

(١) ابن سبعين : بد العارف ص ١١٣ .
(٢) ابن سبعين : (م . ت) ص ٤٦٧ .

خوف من عذاب الخالق ، الوجود الواجب ، نظراً لما ينشأ من خطأ يورد العقل البشري مجانفة الحقيقة والصواب – مطلب كل عاقل .

لذا ، فان درء هذه الأوهام لايتم بشكل اعتباطي أو عفوي ، بل لايمكن أن يتم بغير منهج يكفل إدراك الحق ومعرفة الوجود ، من حيث هو موجود . ولاتبين معالم هذا المنهج إلا بعد معرفة مواضع الضعف والغلط التي تستوجب النقد والإعراض عند الأربعة الرجال المذكورين ، لتجاوزها .

نقد المنهج :

يختلف تخلص الحق لكل باحث في الوجود ، باختلاف الأدوات والوسائل والطرق التي يستحسنها ، وتبعاً للمطامح التي يعلقها – في منظومة منهجه – على نتائج بحثه . وإذا كانت البحوث تختلف من مفكر إلى آخر ، فان خطوطاً عريضة تتوافر في كل موضوع يحددها ما له من طبيعة ومنحى واشتداد ، وهي تمكننا من إصدار أحكامنا القيمة عليها ومواقفنا تجاهها . وانطلاقاً من ذلك يمكن استنباط طرق البنائية العلمية لدى أولئك الذين أثروا في الاعتقادات الدينية والمواقف الايمانية في المجتمعات الاسلامية ، ويمكن تقويمها .

أ – عند الفقيه :

يحدد ابن سبعين العلم عند الفقيه بأنه « معرفة الأحكام الشرعية » و « طريقها الاجتهاد » . ويقول : إن العلم عنده هو « مايفهم ، أو مايفهم منه خطاب الله تعالى وخطاب رسوله » . ويسير لتحديد منهجه بأن « ينظر ذلك من كلام العرب والسلف الصالح »(١) .

---

(١) ابن سبعين : بد العارف ص ٢٧ .

والحكم السبعيني – تبعاً لما تقدم – هو أن « الفقيه صالح الأصل فاسد الفرع ، صادق الجنس كاذب النوع » ، لأنه إنما « يتكلم من عند نفسه ويقيس اليوم بأمسه ، ويفتي السائل ويترك نفسه في رتبة المسؤول »(١)

وينحي باللائمة على منهج الفقيه في البحث عن اليقين ، من حيث هو « يزعم أنه يفهم كلام الرسل وخبر الرسل . ويعلل دينه ويتممه برأيه واجتهاده . . يحجب نور الله عن عباده بالفروع المعللة ، ويتصرف فيهم بغير الكتب المنزلة ، وصد الناس عن موارد الشريعة وريحانها »(٢).

والنتيجة التي يرتبها ابن سبعين على ذلك هي أن الفقيه يفر عن التحقيق ويترك أهله ، ويمشي على الضلال ويركب جهله . لذا فلا فائدة ترجى منه ، فاخرج من سجنه .

ب – عند الكلامي :

ثم يذكر أن المتكلم ، والأشعري خاصة ، ينتهج « السبيل إلى معرفة الأشياء والدلالة على معرفتها من أربعة أوجه : مايعلم بالحواس . ثم بالبديهة ، وهو علم الضرورة عنده . ثم بالخبر . ثم بالدليل »(٣) .

ويرى ، باعتماد ماتقدم ، أن علم المتكلمين « فاسد الأصل ، قبيح الفرع ، لانتيجة له من حيث هو علم ، وانما نتيجته من أجل ماوضع له ولماذا وضع »(٤) . ويسوغ ذلك بقوله : إنه لما كان المراد بمذهب الكلامي « قطع المخالف للشريعة ، والشريعة حق ، قيل له :

---

(١) و (٢) ابن سبعين : بد العارف ص ٣٢ .

(٣) ابن سبعين : بد العارف ص ٢٩ .

(٤) ابن سبعين : بد العارف ص ٣٢ .

صاحب حق بالعَرَض . وهو مثل من يقول : الثلاثة أقل من العشرة بدليل أن الملك يموت غداً ، فقوله حق ومثاله باطل .

وهذا يعني لدى مفكرنا أن « لاحقيقة لمذهبه (الكلامي) من حيث هو ، ولو صمت لكان أخلص له » فاعزف عنه .

ج – عند الصوفي :

وكما تصدى لزمرتي الفقهاء والمتكلمين ، وعدّ مناهجهم قاصرة عن درك الحقيقة ، وقف جهداً على أقرانه المتصوفين ليتخطاهم مقرباً البحث في الاتجاه الذي ارتآه صواباً يكفل تتويج الجهود .

ولقد عدّ شارح عهد ابن سبعين في مناهج المتصوفة ، بحسب تكوينها ، ثلاثة أنواع (١) ، هي :

١ – أن يأخذ الصوفي مقدماته الأول من الفقيه في الأعمال الشرعية ، ومن الكلامي في الاعتقاد ، ويركب على ذلك : التوجه والمجاهدة والتوكل والتسليم والتفويض والرضى .

٢ – أن يرى الصوفي سبب الكمال في الصدق والإخلاص واستصحاب الحال وثبوت القدم والتجرد المحض والتخلي الكلي .

٣ – أن يرى الصوفي سبب الكمال في التخلي عن غير الله والتحلي بصفات الله ، فيكون التجلي ثمرة ذلك كله .

وقد حكم أبو محمد على مناهج المتصوفة بالقصور ، لأن العوالم التي يطلقونها ويتحدثون عن مراتبها وصنوف معارفها ، مثل « عالم

---

(١) مؤلف مجهول : شرح رسالة العهد (م .ت) ص ١٨ .

العقل وعالم النفس وعالم الملك وعالم الملكوت وعالم الجبروت » ، إنما هي جميعها في مرتبة دنيا اعتبرها هي « العالم الأول » (١) .

وهذا ماجعله يجزم بأن اختلافاتهم تلك تعني عدم إدراكهم الحقيقي للوجود الحق . وبقاء لبس التعدد . الأمر الذي يجعل الصواب في الانصراف عن الصوفي .

د ـ عند الفيلسوف :

أما الفلاسفة فهم الفئة التي يبدو من خلال كتابات ابن سبعين أنه قد توجه إليهم في مجمل مسعاه الفكري ، وضمن إطار بحوثه الوجودية ، وسعيه الحثيث لإدراك اليقين فيما يقيم معرفة الحقيقة على أسس متينة تدرأ عنها الشكوك وتبعد الخلافات .

وقد أوضح شارح العهد أن الفلاسفة إذ تعمل بكل جهد ودأب تصل غاية لاتبارحها في التوصل « بالجوهر إلى العقل الفعال ، وبالعام إلى الكلي ، أو يكون في الفعال بالجوهر وفي المقصود بالعلم »(٢) ، عن طريق تحصيلها العلوم المنطقية والأصول التي تقوم عليها ، وما يلحقها .

وكان الحكم الذي أصدره ابن سبعين على منهج الفيلسوف ، في سياق البحث عن الحقيقة ، حكماً بالفشل الأكيد ، بسبب مايشتمل عليه من طبيعة ومسالك . فالفيلسوف « كثير السلاح قليل النطاح ، طويل العدة قصير المدة والنجدة . . يشتغل بلم ولما ، ويطالب الحق بأو وأما ، ويعجز عن خبز بغير ملح ولاما . . يعلّل الحق وينصر

(١) ابن سبعين : بد العارف ص ٧٨ وتاليتها .
(٢) شارح العهد : (م . ت) ص ١٦ .

ضده ، ويحفظ الباطل و يبذل فيه جهده . مرة يسقسط بالطبيعة ومابعدها ، وأخرى بالتعاليم ومقاصدها . ويطنطن بالمعاني المنطقية ، ويموه بالألفاظ الوحشية » (١) .

ومما أخذه على الفلاسفة جهلهم أن « النظر في قوة النفوس » مع موافقة كلام الناس أفعالهم بالاستقامة العقلية وإيثار الحق والانقياد له ورجوعهم لأنفسهم ، إنما هو يغني عن المنطق . ورأى أن هذا النقص في علم الفلاسفة يوجب تركهم .

لقد قال ابن سبعين بالخروج من سجن الفقيه سلوكاً كافياً لترك علمه ، من حيث أن أداة الفقه هي النص المقدس الذي يحرص على تدبره . وذهب إلى أن الانصراف عن المتصوف قمين بهجر علمه المستمد من أصوله الخاصة غير الملزمة ، والبرء منها . ولاحظ أن العزوف عن الكلامي وترك الفيلسوف ، لايكفلان إسقاط عاميهما ، إن لم يترافق ذانك السلوكان بإبطال الأداة الإقناعية – المنطق الصوري – عندهما ، فأخذ على عاتقه القيام بهذا .

إبطال المنطق الصوري :

ركز عبد الحق وكده في إبطال المنطق الصوري على بحوث رئيسة هي : الحدود ، الألفاظ الستة ، المقولات العشر ولواحقها ، تركيب المعاني في القضايا ، القياس . واعتبر أن هدمها كاف لهدم « البرهان » الذي تقوم عليه . وقد لجأ – لتحقيق هذه الغاية – إلى إيراد آراء الفلاسفة

---

(١) ابن سبعين : بد العارف ص ٢٦ .

المختلفة في كل مسألة مسألة أولاً ، ثم ينتقل إلى الحكم على الغلط ، قياساً لها على ما اعتبره حقيقة أولى في تحصيل المعرفة بالوجود الحق(١) .

أ ــ الحدود :

يرى ابن سبعين أن جميع ماقيل في « الحدود » خاطىء ، لأن « تحقيق الحد من المسائل العويصة ، فان صور الحدود والبراهين في النفس أبدية ثابتة على حالها لاتتغير وإن تغير المحسوس » (٢) . وهذا يفضي إلى أن حد شيء من الأشياء الجزئية ، إنما يعني جعله أبدياً ــ خلافاً لما في طبعه ــ وهو محال .

ويقرر أن « ليس بالعالم حاجة إلى الحد في نفسه ، وإنما يحتاج للحد ليبين معلومه لغيره . والحقائق إنما هي في الأنفس » . ويقول : إن « الوجود المطلق والآنية هي الأمور الذاتية الأولى » ، وإن الحد ــ إذا نظر وحقق ــ وجد مركباً من ثلاثة أشياء : وجود . صفة نفس . عبارة موضوعة له بصفة النفس . ثم يحكم بأن العبارات لايلتفت إليها ، لأنها اصطلاح من مطلقها ، فلا يبقى في « الحد إلا محض الوجود » . وتبعاً لهذا المعنى ــ فقط ــ يوافق على تسمية الوجود حداً .

ثم ينتقل إلى « الواحد » الذي يقال على جميع الأشياء التي تقال عليها الهوية ، وباعتبار الجوهر الواحد واحداً بالعدد لأشياء كثيرة لايختلف فيها بما هو واحد، فيقول بلزوم أن يطلق الواحد على « الأضداد ، بما هي أضداد ، والاطلاق واحد »(٣) .

---

(١) انظر الفصل الأول من هذا الباب .

(٢) ابن سبعين : بد العارف ص ٥ .

(٣) الموضع ذاته .

ويخلص من ذلك إلى ان طالب الحقائق عن الالتفات إلى العدد والألفاظ والتسميات والجدل والغلبة والتبكيت والعناد . ويحث على ترك الميل للمعروف واطِّراح المألوف ، لأن « القوم الواصلين إلى هذه المرتبة يرون أن العالم والمعلوم واحد ، والادراك والمدرك واحد »(١) .

ب — الألفاظ الستة :

أما في تعريف الألفاظ الستة (٭) فقد قال أبومحمد : إنها الكليات المفردة التي توجد بين المحمول والموضوع ، فعرضها ورد عليها برأيه الخاص (٢) ، الذي يهمنا دون ماأورده من معلومات كانت ميسورة في هذا المجال في كتب الفلاسفة المسلمين وخلاصات البحوث المنطقية وترجمات الفلسفة ، بما هي من العلوم الدخيلة على العربية .

١ — **الجنس** : « صورة الكلي في الذهن ، وتجرد الصور المادية ، وتركيب الانفعال ، والوهم على أمثلة الحس ، وثبوت الضمير على ترتيبها كذلك » . وذهب مفكرنا إلى أن المحقق إذا صرفها بحقيقة الوحدة للوجود الحامل لكل موجود ، انخلع خبر الإضافة ، وخلص الإفراد ، وجمع المناسب ، وبدد النظر إلى ذلك ، فعسر فرض الكثرة — بل لم يعد ممكناً أصلاً .

فلا فائدة من تركيب المنطقي الجنس ، إذ لاخلاف في الوجود ، وليس الجنس والكثرة إلا عبودية .

---

(١) الموضع ذاته .

(٭) وردت هذه الألفاظ في المدخل إلى مقولات أرسطو (إيساغوجي) الذي وضعه فورفوريوس ، وسادسها منضو في سابقيه ، بحيث تعد خمسة .

(٢) ابن سبعين : بد العارف ص ١٢ ومابعدها .

٢ – **النوع** : والنوع – كذلك – باطل . لأنه صورة واحدة تعم أشخاصاً كثيرين ، فمن أي شيء انفصل النوع – ولاموجود إلا الأول ؟ .

٣ – **الفصل** : والقول في الفصل هو : إنه « إضافة المعنى الحاصل في النفس . وبسكونه فيها لايضطرب الضمير لذلك ، وماجذبته الإرادة وامتنع العقل أن ينثني عنه ، وثبت في قوة الإدراك ، وبلغ به الذهن أمله بين اثنين فصاعداً ، ويتصرف به الضمير في تردده ونظره لغير جوهره إذا احتاج لذلك » .

فإذا حكّم الانسان إرادته تخلّص الفرق ، إذ الفرق معقول ذاته ، وذاته محتاجة له و به تخلص من غيرها . ذلك أن الانسان ينظر لأمل ، غاية ، وضمير وإرادة ، ولو جعلنا الإرادة قبل الغاية لقلنا المحال ، وعددنا الانسان . وهذا يعني أنه قد « صح إبطال التعلق وبقي الخبر ، وهو من لواحق الوجود ، والوجود إذا حقق لايلحق ولا يُلحق . والصحيح أن الوجود لايصدر من وجود ولامن عدم » .

فإذا كان الأمر كذلك ، نتج أن الفصل قضية من الوجود المطلق .

٤ – **الخاصة** : يستفاد منها للكلام في لواحق الوجود . فاذا حققت الوجود في نفسه و « تكلمت فيه ، من حيث هو ، فلا خاصة ولاعامة ، إلا قضايا مخبره ، أو عدم مضاف في شيء وممنوع لشيء » .

٥ – **العرَض** : وهم يحمل على وهم ، وإدراك يحمل على إدراك ، ومدرَك يحتاج إلى مدرك . والوجود – من حيث هو – غير هذا .

« فالعرض، من حيث هو عرض . لم يخرج عن كونه وجوداً . ولا الجوهر ، من حيث هو جوهر ، خرج من كونه وجوداً ».

وهذا مايجعل « العرض قضية مفردة لاتنقطع . وهي تمسك الوجود المقيد. أو هي هو . . والجوهر كذلك . والقضية في نفسها واحدة ، والوجود المطلق واحد ، والعدد وجود مقيد » .

ومن ذلك ينتج : إن « العرض والجوهر – من جهة الإدراك – لاخلاف بينهما . والحق الجامع بينهما النظام القديم وسلب الذوات » .

٦ – **الشخص** : هو الكلي الذي يتنوع ويقال على الأعم من المبادىء أو الأكثر . ومعنى ذلك أن كل جامع وحامل . سواء كان جسمانياً أم روحانياً ، شخص . وحقيقة الشخص هي أنه « كثرة القضايا والتوابع من المبدع بعد المبدع الأول . والحاوي كل الأمثلة والخلاف وصرف الموجودات » .

وإذا صح هذا ، فكأن الشخص « ظل للحقيقة واسم مكتسب وليس بصادق » ، والمجاز والاستعارة لايطلبان في التحقيق (١).

ج – المقولات العشر :

يبسط ابن سبعين الحديث في المقولات العشر (*) ، ويحدد موقفه

---

(١) ابن سبعين : بد العارف ص ١٥ .

(*) وردت في كتب أرسطو المنطقية (الأورغانون) ، وهي عنده : (قاطيغورياس) أي الإضافة أو الإسناد . وعلى ذلك : المقولات أمور مضافة أو مسندة أو « مقولة » أي محمولة . إنها معان كلية يمكن أن تدخل محمولات في قضايا . (انظر : تاريخ الفلسفة اليونانية ص ١٤٥ ومابعدها . بدوي : أرسطو ص ٨٤ ومابعدها) ، وابن سبعين لم يخرج في ماأورده عن هذا الإطار .

منها ، انطلاقاً من فكرة الوحدة المطلقة (١) ، على النحو الآتي :

١ ـ **الجوهر** : « حقيقة الجوهر حكم عسير الذهاب ، أو قضية بطلية (٢) ، أو مدرك متقدم بالذات على غيره ، وتقدمه عليه هو المقوم للذات الثانية ، وكلا القضيتين لايتعين منهما إلا معنى الذهاب والثبوت والوضع » .

فاذا كان التوحيد ، لم يعد للقاضي والقضية معنى ؛ لأنهما لايعقلان إلا في أكثر من واحد . وهذا يعني أن لاجوهر سوى المطلق .

والجوهر المطلق لاحد له ، إذ لايعلوه جنس . وخاصته التي تميزه عن غيره أنه القائم بنفسه ـ الحامل للمتضادات ـ وهو هو واحد بالعدد غير متبدل .

٢ ـ **الكم** : الكمية في التحقيق اجتماع القضايا المنفردة في بيان قضية يقال لها : ذهن أو حس . وهذه القضية في أخرى يقال لها : كلمة. فالكم قضية اجتماع لاغير ذلك .

٣ ـ **الكيف** : تقع الكيفية في المواد على الحامل منها والمحمول ، ولاتطلق على الذوات المفارقة للمادة . وهي لاتصدق في شيء من ذلك إلا بالاضافة ، فاذا محيت الاضافة ، وعلِم الحق : انقطع الشريك المادي ، ولم يعد هنالك ماتطلق عليه الكيفية .

---

(١) ابن سبعين : الكلام على المسائل الصقلية ص ٥٠ ومابعدها . بد العارف ص ٧ ومابعدها .

(٢) وردت « قضية بطية » في : الكلام على المسائل الصقلية ص ٥٥ ، ومثلها في كتاب التفتازاني : ابن سبعين وفلسفته الصوفية ص ٣١٨ . والصواب ماأثبت ، كما سيبين .

٤ – **الإضافة**: ذاتها وحقيقتها: الاستناد والعدد والتركيب والمسافة والحيز والأول والآخر والقبل والبعد والرفيع والحقير والقليل و الكثير .. وغيرها .

والمحقق يراها : ناقصة ومنكوسة ، لأنها لاتصدق في الأسماء الخاصة والكيفيات المثبتة والنظام القديم الخالص . وتدفعها الصفات العلمية . ولايثبت من الاضافة – عند التحقيق – إلا الوهم الذي يذهب .

٥ – **متى** : لايطلق هذا الطلب على الحق بوجه ، لأن الآنية المبتدعة الأولى ليس وراءها مبتدع آخر . وهي فوق الحس والنفس والعقل ، وليس فيها كثرة بجهة من الجهات .

مطلب « متى » وهم الضمير عن حادثتين ليس بينهما ارتباط . والقول بأن الزمان مقارنة حادث حادثاً خطأ . لأن المقارنة لاتقع إلا في الزمان أو مع توهم الزمان .

٦ – **أين** : يرى المحققون أن الأينية على الاطلاق ناقصة ومنكوسة، لأنها لاتقع إلا في المحاط والمحيط به ، ولاتعقل إلا مابين اثنين فصاعداً .

« أين » تفرض الطلب . ولاطالب ، ومن أين يعلم المطلوب ؟ وعلم الطالب بيده . فان علم فهو العالم . وإن طلب فهو الطالب . الواحد لايطلب وحدته . ولاواحد إلا الأول . فلا مطلب أول ولاآخر ولاظاهر ولاباطن .

٧ – **الوضع** : تناسب الوجود ، وهو مركب من مكان وإضافة وتقدم ، وتأخر ومعيّة وسكون . فان قدرنا الوجود المقيد على المطلق .

حملنا العدم على الوجود . وهذا يعني أن الوضع في الوجود عجز (١) . فلا وجود للمقيد إذ لاوجود لغير المطلق .

٨ – **التملك** : للذات القديمة حق ، وللمحدث الممكن مضاف وتابع معلّل ، فان طبيعة الممكن تمنع ذلك عن نفسها ، لأن الممكن له لايكون له من صفة نفسه ، بل هو للأول الحق فالمملوك لايملك .

٩ – **الفعل** : لايكون إلا في منفعل ، والمنفعل مفعول ، فالفعل متقدم عليه بالذات ووجود المفعول بالاضافة إلى الفاعل العرَض ؛ فصح أن حقيقة الفاعل هي القصد القديم .

والمحقق – لما حقق الوجود – حقق أن الفعل أثر ، وأن الأثر عدم بالاضافة إلى نفسه .

١٠ – **الانفعال** : إثبات التمييز بين الفعل والفاعل غلط ، لأن الوجود مطلق . فالفاعل والمفعول والفعل واحد على التحقيق (٢) .

يتبين مما سبق أن « لاموضوع إلا واحد ، هو الجوهر الموطأ لجميع المقولات ، المتقدم عليها بالطبع ، وهو الجنس العالي »(٣) .

المقولات العشر مختلفة ومتباينة ، ويطلق عليها : الوجود والشيء الواحد والحق والأمر – بالترادف (٤) .

---

(١) وردت : « فالوضع في وجود العجز » : بد العارف ص ٢٠ ، وصوابها ماأثبت لظهوره .

(٢) ابن سبعين : بد العارف ص ٢٠ .

(٣) ابن سبعين : الكلام على المسائل الصقلية ص ٥٥ .

(٤) ابن سبعين : بد العارف ص ٥ .

د – بقية البحوث المنطقية :

وقد فعل ابن سبعين في « لواحق المقولات (١) : المقابلة ، أنحاء التقدم ، الحركة ، الشيء في الشيء ، معنى مع » مثل مافعله للمقولات ، لتحقيق إطلاق الوحدة .

وكذا سلك في عرضه « تركيب المعاني في القضايا »(٢) .

ومثل هذه ، لدى بحث : القضية وأنواعها وأقسامها ، والتقابل ، والعكس ، وما يتطلبه القياس وأنواعه (٣) .

ولكنه أهمل « كتاب البرهان » مستبدلاً به الكلام في العلم وحدوده عند المحقق ، نظراً لكونه هدم جميع مايقوم عليه البرهان الأرسطي ، قبل .

علم التحقيق ومنهجه :

بعد أن تم لابن سبعين – ضمن منظوره الخاص – هدم المنطق الصوري . بما هو أداة كفيلة بالوصول للكشف عن حقيقة الوجود ، من حيث هو وجود ، كان لابد له من عرض العلم – البديل الذي سماه « علم التحقيق » ، منهجاً وأداة (٤) .

ولقد قدّر أن حقيقة العلم تتبين عند معرفة النفس والعقل وماهيتهما ، والوجود المطلق والمقيد والمقدر ، والمحو والنظام القديم . والانسلاخ

---

(١) ابن سبعين : بد العارف ص ٢٠ وتاليتها .

(٢) ابن سبعين : بد العارف ص ٢١ وتاليتها .

(٣) ابن سبعين : بد العارف ص ٢٣ وتاليتها .

(٤) انظر الفصل الأول من هذا الباب .

عن الآنيات المضافة والنوات المفارقة ، وتقدير العلل الموضوعة أولاً وفساد نظامها في الذهن (١) . ورأى أن ذلك كله لايتوافر إلا في علم موضوعه الوحدة المطلقة ، يفيد من مكتسبات العلوم السالفة ، فيحتوي مافيها من أشتات الصواب وأعلاق النجوع بتوحيدها ، ويتخطاها إلى درك الحقيقة مطلقة .

هذا العلم « علم التحقيق » لايقدر الفيلسوف والصوفي والكلامي على إدراكه والاتصاف به ووصف ماهيته ، دون التحقق بالوحدة المطلقة ، وكما رسمها ابن سبعين وفي حدود تعبيره .

أما موضوع هذا العلم فهو « الحق » . ومنهجه « الحق » . وغايته « الحق » . وهو هو « فلا زوال للحق ولاشك فيه . ولايأخذه النقص ولايختلف ولايتغير . وهو الذي به الشيء ماهو ، وهو الشاهد لنفسه ، المتفق من جميع جهاته . . وكل حائر فمن أجله كانت حيرته وفيه وبه . . إنه هو المطلوب ، وبه يطلب ، ومنه الطالب . وله ، ومنه وعنه الكل »(٢) .

لكن العلم – هذا ، لايلقن بالمنطق المعروف ، الأرسطي ، لقصوره. والمحقق المقرب لايجد من يتكلم معه بمذهبه ، من حيث هو ، « وإنما يتكلم من حيث مايقبله المخاطَب . ولابد له أن يقدم له كلاماً هو بمنزلة الحروف وتركيبها عند المتعلم »(٣) . لذا فالمحقق يستخدم اصطلاحات وألفاظ وعبارات وأحوال الفلاسفة والفقهاء والمتكلمين والمتصوفة جميعاً ، حتى يتمكن من الاشارة إلى ماهية هذا العلم .

---

(١) ابن سبعين : بد العارف ص ٢٥ .
(٢) ابن سبعين : (م . ت) ص ٢٣٧ .
(٣) ابن سبعين : بد العارف ص ٤٦ .

منطق التحقيق :

إذا ظفر المحقق بحقيقة الوصول « كان حاله أعلى وأجل من الذي يظنه الفيلسوف أنه خاص بالعقل الكلي، إذ المقرب لايقنع إلا بالوجود المطلق ، ومايشير اليه الضمير هو في الوجود المقيد ، ومعقول الاضافة غير منفصل عنه »(١) .

على هذا النحو يظهر أن « معرفة الوحدة هي العلم الالهي ، والمقصود منه التوحُد ، والموحِّد هو صاحب النتيجة الماحية لكل معلوم فيه غير الوحدة المطلقة »(٢) .

ويعرِّف ابن سبعين الوحدة ، فيقول : « إنها حضرة علية بهية ، فيها مالا عين رأت ، ولا أذن سمعت ، ولاخطر على قلب بشر. والتحكم على وصفها بالألفاظ مما لايجمل ولايجوز ولايمكن »(٣).

ويمكن أن يصل المحقق الغاية بـ « زمان حائل ، ومكان آفل ، ومضاف زائل ، وطالب نائل ، وخبير خبره ذات مخبره ، وعليم علمه عين معلومه ، وحصر ممتد ، وقضية تتجدد ، وفرع هو ذات أصله ، ونوع لاعموم لجنسه »(٤) .

وهذا يؤدي بدوره إلى أن معرفة الذات الالـهية « لاطريق لها إلا العلم والوحي معه والتألّه والفهم عن الأمور ، لامن جنس مايكتسب »(٥). ولا يمكن ذلك إلا بصرف للوجود المقيد ، العالم الأصغر .

(١) ابن سبعين : بد العارف ص ٦٣ .
(٢) ابن سبعين : الكلام على المسائل الصقلية ص ٢٦ .
(٣) ابن سبعين : الكلام على المسائل الصقلية ص ٤١ .
(٤) شارح رسالة العهد : (م . ت) ص ١٨ .
(٥) ابن سبعين : (م . ت) ص ١٦٩ .

الفصل الثالث

العالم الأصغر

تعرض علينا الحياة اليومية والأفكار المكتوبة والحالات النفسية وأوضاع أجسادنا ، عدداً لايحصى من الوقائع والحوادث ، منها ماهو متشاكل مؤتلف ، وأغلبها ماهو متباين مختلف ؛ لذلك تتناقض أحكامنا ومعتقداتنا وآراؤنا ومشاعرنا وانطباعاتنا وأهواؤنا ، فاذا « كل العجائب في نفس الانسان ، حتّى استحسان النقص ، والإضراب عن الكمال ــ وهو الغفلة عن الله ــ وفيها أيضاً الله الذي هو به للذي هو العلي الأعلى ، فذلك لاإلٓه إلا هو ، وهو هو »(١) .

طريق النفس :

لقد تناول المفكرون المتفلسفة مسألة النفس ، بما هي مشكلة مذهبية ، وعمل كل منهج معرفي على أن يحدد موقفه منها ــ ضمن هذا النوع من البحوث ــ نظراً لموقعها في كل فكر عقيدي أوّ مذهبي .

واحتل هذا التحديد النظري في الاتجاه السبعيني موضع ارتكاز

---

(١) ابن سبعين : (م . ت) ص ١٥٣ .

هام ، وكان له من الطرافة والتعقيد ما جعل الدارسين يختلفون اختلافات شتى في تعيين مراكز النظر في هذه المسألة فيما كتب مفكرنا (١) ، حتى لقد ذهب بعضهم إلى أن « تعريف ابن سبعين للنفس بهذه العبارات مثل واضح لانغلاق كلامه . فنحن إذا أخذنا كل لفظة منه على حدة بدت مفهومة ، فاذا ركبنا الألفاظ تعذّر فهم معانيها . ومن هنا كان المعنى الاجمالي لهذا التعريف غير واضح بالنسبة لنا ، ومن الغريب أن ابن سبعين يختمه بقوله : فافهم !»(٢) .

وقبل أن نعرض لرأي ابن سبعين في النفس ، لابد من عرض آرائه في ماقال سابقوه فيها ، مما رفضه وألغاه واعتبره باطلاً .

أ ــ رفض المناهج التقليدية :

رفض الموحّد المقرب البحث عن النفس الجزئية والكلية ، وعن العقل الكلي وعقل الكل والعقول الثواني ، والنوات المختلف فيها بين المشائين وغيرهم ، وبين الشرائع والنواميس الوضعية وسائر المذاهب ، والروح الكلي على مذهب الصوفية ، والمراتب المتوجّه إليها على رأي بعض أهل الحق ، وبالجملة : الجسماني والروحاني .

ومنع من البحث في جميع ذلك ابتغاء للوصول إلى حقيقة النفس والعقل ، وحكم بتقصيره (٣) . وكان له في ذلك أسبابه التي يظهرها نقده مناهج البحث السائدة ــ آنذاك ــ والتي تصدى لها .

---

(١) انظر الباب الأول من البحث .

(٢) أبو الوفا التفتازاني : ابن سبعين وفلسفته الصوفية ص ٣٨٥

(٣) ابن سبعين : (م . ت) ص ٤٤٥ .

١ – **مناهج الفقهاء** يفيد ابن سبعين أن للنفس والروح عند الفقيه معنى واحداً لأن الشرع يطلقهما بالترادف . ويفند آراء الفقهاء في أربعة مشارب (١)، هي :

١ً – من قسم النفس إلى : لوّامة ، أمّارة ، مطمئنّة ، مستمدين هذا التقسيم من القرآن . وهم يرون أن العقل هو الذي يجعل النفس مطمئنة باصلاحها .

٢ً – من يطلق النفس بمعنى الذات ، معتمداً الآية : « ويحذركم الله نفسه » . أي ذاته .

٣ً – من تحدث عن طبيعتها بما هي جسم لطيف ، بدليل عقلي . فيقول : إنه كالحمامة أوصورة الانسان مختصرة ، أوهو هواء لطيف .

٤ً – من قال بتحريم الكلام في الروح ، باستناد الآية : « قل الروح من أمر ربي » .

وتبعاً لذلك أنحى باللائمة على الفقيه ، لأنه « إذا قال في النفس : إنها جسم ، وهو يبصر الجسوم لاتتحرك ، من حيث هي جسوم، بل حركتها بمعنى زائد عليها ، فكأنه غلط في الأنوار . . وأضاف الكمال لمعقول النقص ، وصرف الشرف عن أهله ، وقلب الحقائق بفساد عقله ، ونسب ذلك لمدلول الكتاب والسنة والإجماع والسلف . . ولم يعلم أن الشريعة نور الله الذي يظهر به الأشياء المكنونة في الضمائر»(٢).

أما آراء الفقهاء في العقل – بتحديد ابن سبعين – فهي مستمدة

---

(١) ابن سبعين : بد العارف ص ٤٧ وتاليتها .

(٢) ابن سبعين : بد العارف ص ٤٨ .

من اللغة والنصوص الشرعية . وهم يرون العقل صفة يلزم بها التكليف . ويقع عليها الخطاب ، ويتأتّى بها إدراك العلوم .

فيحكم أبومحمد بغلط جميع ماتقدم . بحجة أن الفقيه لايتعرّض للشيء المبحوث عنه ، من حيث هو ، وإنما يبحث عن النصوص . ولها يعمل . ومنها يستدل ، وهي مراده وأداته ، وجملة منطقه بها .

ويرى أن الفقيه لم يتعرض للطلب على النفس بشيء من المطالب الأصيلة ، إلا بالمطلب الذي يطلب به وجودها .

لذا ، فهو يدعو إلى الاعراض عن الفقيه ، بل « أن تسخر به ، وتجرد اعتقادك بجنونه ، وتقوّي عزمك بالخروج عن مذهبه ، وتحلف عليه إنه غير صحيح . . واعلم أن الذي قالوا لعب ولهو وغلط بيّن وسهوٌ وشيء جعل للهزل والخرافات المستنقصة . . ولاتظن من الأئمة الأربعة أنهم قالوا بالذي ذكرته لك، وإن قالوا به فمن باب الاحتياط»(١).

٢ – **مناهج الكلاميين** : وفي هذا السبيل ذاته ، ذهب مفكرنا للحكم بأن قول الأشعرية – خاصة – والمتكلمين – عامة – بمادية النفس : إن هو إلا « جهل ينطق ، وسخف يتكلم ، وهذيان يحكم به ، وحرمان يطلب لذاته »(٢) .

وشجب سعي المتكلم ، من حيث هو « يزعم أنه يقيم الدليل ، على أن الحق هو عنده ، وأن السعادة في ضمن الذي بذل فيه جهده ، وماهو بسبيله عين الظلام المعنوي الذي لايبصر به أين الحق ، ويخبط

---

(١) ابن سبعين : بد العارف ص ٤٧ .

(٢) الموضع نفسه .

في المسألة بالنطوب والعرض . ومثله من خارج الذهن طالب الفضلة عند دخول الأرض »(١) .

ويذكر أن « أبا الحسن الأشعري » خرج عن القول بمادية النفس . وشك فيه . وكذلك شأن « الباقلاني » الذي قال بالجوهر المفارق ، وكتم ذلك . ويفيد أن « ابن فورك » يعتقد أن النفس جوهر مفارق . وأن « الغزالي » قال بالجواهر الروحانية (٢) . ويقول : إن الأشعرية – إجمالاً – تعتقد في الأرواح أنها جسوم لطيفة . وفي العمول أنها صفات للعقلاء . وأنها أعراض (٣) .

٣ – **مناهج الصوفيين** : يثبت مفكرنا أن الصوفية تطلق النفس على الأوصاف المذمومة والعقل بمعنى الهداية والنعمة والرضوان وغيرهما (٤) . ويقسمهم إلى :

١ً – صوفية تميز بين أربعة خواطر هي موازين يحفظ الصوفي بها بدايته ، ويخلص طريق نهايته . هذه الخواطر هي : خاطر الرحمن . خاطر الملك ، خاطر النفس ، خاطر الشيطان .

٢ً – صوفية ترى للنفس وجهين :

الأول : ينظر للملك . والنفس : من حيث ذلك ، لوّامة . ومن حيث تقبل منه ، مطمئنة . ومن حيث نيلها مما عنده ، فمن عباد الله الصالحين .

الثاني : ينظر للشيطان . والنفس ، من حيث ذلك ، أمّارة .

---

(١) و(٢) ابن سبعين : بد العارف ص ٤٨ .

(٣) ابن سبعين : بد العارف ص ١٢ .

(٤) ابن سبعين : بد العارف ص ٥٣ ومابعدها .

٣ً – صوفية تعتبر جوهر النفس مجهول الذات ، وحقيقته من عالم الأمر . وترى في الأمر ثلاثة أنواع – بحسب أقسامها :

الأول : الأمر بمعنى الكلمة ، وهي المفيدة الوجود لكل موجود .

الثاني الأمر بمعنى المفارق للمادة ، وهو كل ذات لاتتصل بجسم ، ولاهي في جسم ، ولاجسم .

الثالث : الأمر بمعنى الهاجس الذي يخطر عند الولي ، ولايعلمه إلا نبي مرسل أو ملك مقرّب . ومنشؤه من المشيئة الأولى المنفردة الواجبة .

وجميع ذلك – كما يقول ابن سبعين – رأي العوام من الصوفية . أما الخواص فلا يرضون بذلك .

ولكن عوام الصوفية وخواصهم سواء في : أن وصولهم لاكالوصول ، وإدراكهم لاكالإدراك وقد بلغوا حيث لايصح أن يبلغ ، وليس ماوصلوا اليه بصحيح .

٤ً – صوفية تقول بأن النفس لها من الذات القديمة نسبة ، ومن المبدع الأول نسبة ، ومن النفس الكلية نسبة ، وجميع ذلك في موضوع الجسم – على التجاوز في ذلك – إذ الجسم غير مفارق ، والذوات الروحانية مفارقة .

وقد قال ابن سبعين : إن هؤلاء واهمون أيضاً ، لأن « جوهر النفس عندهم على غير الظن الصحيح والمبرهن ، فهم مع الأوهام . وهذا الفرض الذي فرضوه في النفس ، وإن كان فيه مايصدق ، فهو كاذب الغاية ، والحق في غيره ، إذ الحق لايختلف ، وهو متفق من جميع جهاته . وهؤلاء اختلفوا في معقول البداية والنهاية »(١) .

---

(١) ابن سبعين : بد العارف ص ٥٥ .

٤ - **مناهج الفلاسفة** ثم ينبري للفلاسفة وآرائهم المتباينة المتعددة في مسألة النفس هذه . ويخاطب الباحث عن الحقيقة في أمر النفس بأن تخيل الفوز والنجاة والتمام والكمال والسعادة والغاية الانسانية في اتصال الانسان بالعقل الفعـــال . على مذهب أرسطو وشيعته ، أو بالعقل الكلي . على مذهب بلنياس السماوي . أو بالنفس الكلية ، على مذهب فيثاغورس . أو بالفصل المتوهم . على مذهب ديوجانس . أو بالكلمة ، على حدس هرمس ، إنما يعني أن هذا الباحث رجل يقسم الواحد ويجمعه على ظِنَّة ، ويحسب أنه مختلف في نفسه (١) .

لذا . فهو ينحي باللوم على الفيلسوف . قائلاً : « والعجب منك كيف تسلم أن الذوات الروحانية مفارقة للمادة . وأنت تفضل بعضها على البعض . وتجعل السبب في ذلك رتبها في الوجود . وأن الرئيس منها هو المرؤوس . إنما هو بحسب مكانه وشرف جوهره ومن أجل قربه من الأول . وهذا في وضع المبادىء وطبيعتها بالذات ، لا بما يقتضيه القصد القديم وماتعطيه المشيئة في النظام الأول عن الوجود المطلق . وهذا مما غلط فيه كثير من قدماء الفلاسفة . وتحيروا فيه »(٢) .

وقد أوصى ابن سبعين بضرورة أن يعتقد في الكلي والجزئي ، أو الجسماني والروحاني ، اعتقاد واحد ، وأن لاينوع ذلك في الضمير (٣) .

وعرض لنقد آراء أعلام فلاسفة المسلمين في النفس والروح :

(١) ابن سبعين : بد العارف ص ٦٢ .

(٢) ابن سبعين : بد العارف ص ٦١ وتاليتها .

(٣) ابن سبعين : بد العارف ص ٦٣ .

فرأى أن جملة ماوقف عليه « ابن باجة » هو جعل الانسان مؤلفاً من شيئين : فان وباقٍ . والذي رامه ليس بحق . وإن بحثه فيه مكتسب من صناعة أرسطو ، وقد غلط في الذي اعتقده فيه (١) . وقال إن « ابن رشد » يقلّد أرسطو في مسألة النفس والعقل وغيرهما (٢) . ورأى أن « الفارابي » تناقض وتشكك في العقل الهيولاني ، ثم شك في النفس الناطقة . هل غمرتها الرطوبة أوحدثت بعد ؟ كما تنوّع كلامه واعتقاده في النفس ، ثم رجع عن ذلك (٣) . ويذكر أن أكثر ماكتب « ابن سينا » مستقى من كتابات أفلاطون وكلام الصوفيين ، والذي من عنده شيء لايصلح . وكلامه لايعول عليه (٤) . ثم يصرح بأن الظاهر من كتب « الغزالي » جعله النفس والعقل المستفاد كأنه غايته ، وهو يطلق العقل على مايطلق عليه النفس – كالفيثاغوريين – ويرى أن العقل والنفس والروح ، جميع ذلك لطيفة . ويحكم بأن الغزالي ضعيف في الفلسفة مثل أصله (٥) .

بعد هذا النقد ، يحكم ابن سبعين أن هؤلاء الفلاسفة « كلهم خلط وتكلم وطنطن وتبرسم ، ولم يأت بفائدة ولادل عليها . وجميع ماذكروه لم يتخلّص لهم فيه الحق . ولاهم على شيء . وجهلهم بالأمور الآلهية أبين من براهينهم المنطقية والهندسية »(٦) .

ب – الكلمة الجامعة المانعة :

يرى عبد الحق أن موضوع النفس يجب أن لايبقى معلقاً مغفلاً من البحث ، والوصول إلى حقيقتها يتحصل « في الانصراف إلى مايجده

(١) و (٢) و (٣) ابن سبعين : بد العارف ص ٤٤ .

(٤) و (٥) و (٦) ابن سبعين : بد العارف ص ٤٥ .

الانسان من نفسه ومن القوة الشاعرة بالقوى التي فيه المتوهمة التي التي تنصرف اليهـــا المعلومات والمدركات كلها ، وهي مثل الكليات التي إحاطتها بها . وكالمركز بالنظر إلى جذبها إياها . وكالصور المقوّمة بالنظر إلى وجودها معها ، وكالصورة المتممة بالنظر إلى اعتبارها »(١) .

وقد ذهب ابن سبعين مذهباً خاصاً في ذلك عندما قال : « إن هذه القوى ترجع إلى قوة تسمى الكلمة الجامعة المانعة المحيطة بكل مايتوهـّم أو يتحقق أو يتوسط في أمره ، وهي المعنى المشار إليه والمعول – بحول الله تعالى – عليه »(٢) .

ويعني ذلك أن جميع ماذكر من تسميات وما سلف من تقسيمات . إنما هو إلى الكلمة الجامعة ينصرف . وهي له كالأنموذج أو الهيولى . بوجه ماعند الضعفاء . وهي الكل عند القوي المدرك – على حد تعبير ابن سبعين (٣) .

وفي نطاق التفصيل الاعتباري وضع أبومحمد هذه القوى في أربع (٤) . هي :

١ – القوة النزوعية الجاذبة الدافعة . أو هي الإرادة .

٢ – قوة التعلّق التي تربط في الوهم الصفة بزائد على المحل . وتكون داخل الذهن وخارجه ، أو هي الإدراك .

---

(١) ابن سبعين : (م . ت) ص ٤٤٤ .
(٢) ابن سبعين : (م . ت) ص ٤٤٤ .
(٣) ابن سبعين : (م . ت) ص ٤٤٦ .
(٤) ابن سبعين : (م . ت) ص ٤٤٤ ومابعدها .

٣ – القوة المحدثة التي يتكلم بها الضمير . وتتأتى بها المخاطبة في الخلد ، وهي لسان الوارد والإلهام وبعض أنواع الوحي . وهي الهاتف ، أو محله بوجه ما ، أو هي المفصاة والحبر ، فجميع ذلك يرجع إليها .

٤ – قوة الملكة ، وهي المعرفة والمحركة والباردة والمسكنة أو هي القدرة والحيلة .

ويضيف ابن سبعين : « الذهن في الكلمة الجامعة المانعة وبها . كأنه محيط بها بثبوت غير معين . ولايمكن أن يكون معها شيء : لاقبل ماهيتها ولامع ماهيتها ، بل لايمكن أن يفرض فيها القبل والبعد والمعية »(١) .

ج – تركيب الحروف :

يحدد ابن سبعين مذهبه في النفس ، لتقريبه من الأذهان المخاطَبة ، على طريقة يسميها « تركيب الحروف » التي تقدم للمتعلم فيحصل له الفهم بها (٢) ، قائلاً : « نبدأ بتركيب الحروف : العقل والنفوس والروحاني والكلمة والقضايا والفصل والصدور والوجود والشيء والحق والأمر والذات والهوية والوحدة ، جميع ذلك محمول على قضية ثابتة »(٣) ، هذه القضية هي الوجود المطلق ، من حيث لاوجود على التحقيق سواه (٤) . ولابد للقضية الثابتة أن تُعلَم ، وعلمها فيها وعنها

(١) ابن سبعين : (م .ت) ص ٤٤٦ .
(٢) انظر الفصل الثاني من هذا الباب .
(٣) ابن سبعين : بد العارف ص ٧١ .
(٤) انظر الفصل الأول من هذا الباب .

ومنها وإليها وبها . وبهذا استحقت العزة ، وانفردت بالبقاء ، فالله يعلم الله ، والعبد يذهب عند الله(١) .

واذ يختصر عبد الحق اتجاهه في النفس ، يرى أنها : الطريق الذي يوصل الخواص إلى الوحدة المطلقة . وأنها التي تظهر لنا أن جزاء المعصية قصاص لابد منه ، فهي نور الانسان الذي يتميز به عن العجماوات وسائر الموجودات الأخرى بما يشتمل عليه من عقل وعلم . وهي التي تمكننا من كبح جماح الشهوات والتخلي عن مشاغل الدنيا ، فتجعلنا مغتبطين بسعادة الوصول إلى الوحدة .

كما أن النفس هي السراج الذي يضيء سبيلنا القويمة بتحقيق قول الحق : أفي الله شك فاطر السموات والأرض ؟ فنعلم أن الحق واحد ، وينكشف لنا أنه القادر على جعل ماهو كائن خلاف ذلك ، من حيث هو وجود مقيد أو مقدر . فاذا أعرض الانسان عن درك الوجود ، من حيث هو ، بسبب الأوهام من أحوال الضمير ، تخطفه العذاب لنفي هذا الوجود .

والنفس مصدر السلام الذي يستشعره العبد بعد ثوابه ودخوله الجنة راضياً ، كما أنها مدركة الحساب الذي يلقاه المنكر بعد دعوته لذوق عذاب الحريق . وهي التي تميِّز نقمة أن يقف السالك عند حد العبادة دون تحقيق الوحدة ، والتي يمكنتها إبصار غاية الفعل ، فتخلف « الواحد » في معرفة المستقبل ، مما أثبته في اللوح المحفوظ ، وبما هو يعلم غيب السموات والأرض ، وهو بصير بما يعمل الخلق .

---

(١) ابن سبعين : بد العارف ص ٧١.

وإن النفس لفاصل مجاهدة الشهوات الذي يحاسب عما يكسب الانسان من أمره ماسعى . ومفطورة على الدلالة إلى الواحد الذي يقابله الواحد (أ) أول ماتسمى به الانسان . إذ ليس يوجد سواه ، وهوهو (•) .

تحصيل الكمال الانساني :

يقول ابن سبعين بأن الانسان « إذ أراد أن يقف على الحق ، ويعاين مرغوبه بعين كماله ، ويظفر بكماله وحقيقته » فان ذلك يتم له . ويعتبر هذا الجهد بمثابة « تحصيل الكمال الانساني »(١) . ولذلك – عنده – طرق تحصّل بها النفس تلك المعرفة . وله – كذلك – أشكال :

(•) هذه قراءة مقترحة للنص المكثف الذي يقول فيه ابن سبعين :

« واسمع الكلام على النفس بمذهبي ، واعذر في ذلك : النفس صراط الخواص ، وكوكب انقصاص ، ونور التدلل ، وجهد التذلل ، وغبطة القرائن ، وسراج « أفي » وكون« كن » لا كن ، وعذاب نفي ، وسلام يمين رضيت ، وحساب شمال دعيت ، ونعمة الزيادة ، ونقمة العبادة ، وخليفة النظام المضاعف « بما » وفاصل الجهاد المحاسب « عما » ، والحرف على حرف بك ، فافهم » . (بد العارف ص ٧١) .

وهذا هو النص الذي اعتبره « التفتازاني » مثالا لانغلاق كلام ابن سبعين . وذلك ناشيء عن اقتصاره ، في تحديد مذهبه بالنفس ، على ماجاء في « بد العارف » خاصة ، دون ماقاله المفكر عنها في الرسائل ، مما أثبته من تقسيمات ورد وتركيب .

ويتصل بذلك ماسيقوله ابن سبعين عن العالم الذي نحن جزء منه ، وسيأتي الكلام فيه بالفصل التالي من هذا البحث .

(١) ابن سبعين : (م .ت) ص ٤٤٦ .

أ ــ الطرق :

تحصر طرق تحصيل الكمال الانساني في تسع (*) ، يطلق عليها اسم « الإحاطة » . هذه الطرق هي (١) .

١ ــ إذا نظر الانسان إلى ضميره وصرف القوى النفسية (النزوعية . التعلق ، المحدثة ، الملكة) إلى الكلمة الجامعة المانعة المحيطة بالكل ، وفعل مثل هذا في جميع أموره الواجبة واللازمة العرضية ، فلم يترك شيئاً من المعلومات الأربعة (الواجب ، الممكن ، العدم ، المحال) وجميع ماأدركه الحس أو تطرق اليه الوهم أو دل عليه الدليل أو علم بالبديهة ، والوجود المطلق والمقيد والمقدر ، فلا يترك شيئاً من ذلك إلا صرفه لهذه الكلمة ، آنئذ يتأنس بصيدها بالشرك .

ومما ينتفع في تحقيق الوحدة المطلقة : « تصور الحياة السارية في الموجودات ، والسكون المستند إلى الوجود وإلى وحدته »(٢) . فاذا لم يتأنس الانسان بالوحدة بالسلوك السابق ، عليه أن يختط سبيلاً أخرى :

(*) لا ينص ابن سبعين في كلامه بهذا الموضوع على عدد الطرق ، فهو متداخل فيه استطراد ، وما يؤيد صحة ماذهبنا اليه من تحديد لهذا العدد قوله : « ولما كان هذا التنبيه يشبه الإحاطة ويأتم بها ، أردنا أن نلحق فيه ماهو من هذا القبيل ، وجعلتها تسعة تشبيهاً بشيء ما » (م . ت) ص ٤٦٨ . ويبدو أن العدد /٩/ هذا من جملة تخطيات ابن سبعين للتصوف أو العلم الباطني والعدد /٧/ الذي يتداولانه . وورد على لسانه في قوله : يفتح للمحقق « باب العناية والدخول إلى حضرة النهاية التاسعة (م . ت : ص ١٢٨) » ويؤكد ذلك حصر ابن سبعين الأوهام في تسعة أنواع (م . ت : ص ٤٦٧) . وكذلك قوله عن بد العارف : « انه تاسع كتاب وقع في العالم » (م . ت : ص ٢١٢) .

(١) ابن سبعين : (م .ت) ص ٤٤٦ ــ ٤٥٤ .

(٢) المصدر نفسه ص ٤٤٦ .

٢ - تأمل الذات العرية عن المادة صحبة سكينة وأشخاص ، ثم الثبوت بها بشيء لا كالمستند إلى شيء ولا كالمرتكز فيه ولا كالمربوط عليه ولا كالملتحم به ولا كالحال فيه حلول الماء في الإناء،ولكنه وجود بسيل ولايقف ، ويستمر ولايختلف . ويشار إليه صحبة مجموعه الأول والآخر والظاهر والباطن إشارة من شخص فيه فكان ثم كان ولامكان . ثم كون المكان ودبر الزمان .

فاذا تأنس الرجل بذلك ، فنعم النهاية . وإلا ، فلابد من اتباع مايقوله مفكرنا :

٣ - أكثر من فرض الاتحاد بالقوة الوهمية ، مع علمك بأنه لايصح في الواحد من كل الجهات . وفائدة الاتحاد ضبط النفس بغبطة ما وهمية . وعسى أن تقل حركتها وتنفذ مباحث عادتها وتفرح بذاتها . ويصح لك الشعور في الضمير بالوحدة المخطوفة ، بالقوة النازلة من من القصد إلى فيض الهوية التي يلحقها الحق المفروض المسمى بالروح والواسطة والرب المألوف والصفة . كما يلحق الحسن الصورة (١) .

فاذا لم يتأنس العالم . وكان من صفة نفسه « الجهل بالأول ، والجهل بما يحتوي عليه » فلا بد من اتباع الطريقة الآتية :

٤ - اجعل إهمال البرهان الصناعي والأقيسة الصناعية والنفسانية وجميع أنحاء المقدمات التي مابين الناس والقضايا الحملية والشرطية - مقدّمة ، والتوحيد الذي لايصح معه توحيد ، بل يكفر به توحيد من لايعلمه ، نعم ، وبواحده وموحده وتوحيده - مقدمة أخرى،ويكون

---

(١) ابن سبعين : (م .ت) ص ٤٤٦ وتاليتها .

الحد الأوسط هنا خير الأمور ، والأصغر الوقار ، والأكبر التفريد ، والنتيجة الغبطة ، والقياس الاستخارة ، والبرهان انتظار الفتح .

فاصبر على هذا الاصطلاح بقدر مايظهر لك بالوهم بسلب السلب وإيجاب الايجاب ، بل بسلب الايجاب وإيجاب السلب ، أو ترك الجميع صحبة ثبوته؛ ولاتهمل ماتجده من جهلك بنفسك ، ولاتخف من جنونك في هذا الوقت ، فانه عالم أكمل ، وهو الذي يسمى في كل لحظة وعندما تذكر صورة هناك وبه تصل (١) .

فان لم يصح التأنس بهذا ، وجب اتباع طريقة خاصة يرسمها ابن سبعين بقوله :

٥ ـ تصفح أحوال الملة وأحول وضعها وأهلها ، وخذ نفسك بالتعليل فيها لا بالتصريف ، لأنك تريد أن تنال الادراك الذي لاينال بزائد عليه ، وهو مدرِك ومدرَك معاً ، من كل الجهات (٢) .

فان تأنست ، وإن لا :

٦ ـ فافرض على وهمك تصور الفيض (*) لكي ينقطع عنك الاستناد العلمي ، وتتصل بالصورة الحاضرة . فاذا وقفت هذا الموقف ولاحت لك نكتة الاتصال ، فاصرف الفيض إلى الوهم ، والصورة

(١) ابن سبعين : المصدر نفسه ص ٤٤٧ وتاليتها .

(٢) المصدر ذاته ص ٤٤٨ .

(*) يلاحظ في هذا الموضع المرتبة التي وضع ابن سبعين فيها « نظرية الفيض » ، وبما هي مساعد على الدخول في طريق الوصول إلى معرفة حقيقة الوجود ، من حيث هو موجود . وهذا ينفي عن ابن سبعين شبهة أخذه بتلك النظرية مذهباً ، ولي عودة إلى هذه المسألة في الفصل التالي .

إلى أوله ، والحض إلى آخره . والوصوف والاتصال اليك ؛ تجد أنك ماغايرت ولاغويرت . ولاتثبت على هذا الحال . وانظر فانك أكبر(١).

فان تأنست ، وإلا :

٧ – فارحل إلى رجل يدبـرك بخواص الأسماء القائمة به (٢) .

فان نلت ماتريد ، وإلا :

٨ – فارحل إلى غيره يدبرك بالتصريف . ولاتقبل العبارة في هذه المرتبة ولا الإشارة ولا اللطيفة ولا الدقيقة ولا الحقيقة إلا من جهة الشعور خاصة والنصيب الإلاهي .

ولاتقل : نعلم الوجود ونحيط بالموجودات ، بل تقول : نجد الوجود ونتصرف في الموجودات ونحتاج أن نصل إلى دار – يستجيب فيك الجميع ، ويكون المخالف عندك أكثر من المألوف ، وتتبع ذلك حتى يكون الأمر بالعكس .

ولاتقنع حتى تجد الذوات المجردة من تطورك والممكن من وهمك والمحالَ من خبرك والواجبَ عينك والربَّ المألوف حرفاً من حروف دينك الذي فرضته لاالذي فرض عليك ، فقد كان ذلك ونسخ بالمضمار ، وعاد كلامه عز وجل ا فتقارك إلى تعين ماهيتك حالاً وخبراً ، ومشاهدته بسكون أخبارك هوية وآنية ، وتوحيده وقوفك على رشدك الثابت المعصوم بوجه ما(٣) .

---

(١) ابن سبعين : (م . ت) ص ٤٤٨ .
(٢) ابن سبعين : الموضع نفسه .
(٣) ابن سبعين : (م . ت) ص ٤٤٨ وتاليتها .

فان تأنست . وإلا — فاعلم :

٩ — إن أمرك من فوق التصرف . ثم انظر إلى « الاحاطة » ، وتأمل مافيها وحرر القول فيها ، وعندك أن تحصيل الحاصل محال ، والعدم من كل الجهات لايَظفَر ولا يُظفر به . وإن قولك : الحق والوجود والشيء والأمر والذات وما أشبه ذلك من الأسماء المترادفة مع الاحاطة ، وقد يقال معها بتواطؤ . بل هي الكل ، وإن صح أن يقال : كل الكل ، العموم والخصوص والزوج والعدد والمعدود ؛ ثم غير ذلك ، من حيث هي كذلك (١) .

هذا مايراه ابن سبعين في « الاحاطة » وما يقرره في أن « المطلوب الخارج عنها باطل ، والداخل فيها مثله » . لأنها ليست من قبيل « تحصيل الحاصل » الذي هو محال ؛ فهي لم تغاير شيئاً ، ولاغايرها شيء ، ولاماثلت شيئاً ، ولاخالفت ولاخولفت ، و« هي كل شيء ، وذلك الشيء كل شيء . فصح للظافر بهذه الحالة أنه الأول والآخر والظاهر والباطن »(٢) .

ب — الأشكال :

لهذه الاحاطة المذكورة ثلاث حالات تتحقق على مثالها ، وتتمايز لدى كل امرىء أو بحسب المعطيات ، ويتبين تفصيل ذلك بالآتي (٣) :

١ — إن كانت الاحاطة في خبر الانسان ، فقد أفيد المقصود (الاحاطة) وهماً . أي أن من كانت ذاته في الخبر كان الكل وهماً .

---

(١) ابن سبعين : (م .ت) ص ٤٥٠ .

(٢) و (٣) المصدر نفسه : ص ٤٥٤ وتاليتها .

٢ — إن كانت الاحاطة في خبره وحاله معاً . فقد أفيد تصريفاً . أي أن من كانت ذاته في الحال كان حقاً وقتاً »ا .

٣ — إن كانت الاحاطة في ماهيته لكونه كان في غير ماهيته . فهو وجود واجب . أي أن من كانت ذاته في السكينة والتأييد والوجود الجائز . كان الحق المنسوب بوجه أنقص . ومن كان كذلك كان الحق المنسوب بوجه أوسط . ومن كان كذلك كان الحقيقة بوجه أكمل . ومن كان كذلك وجد الله . ومن وجد الله بوجه أكمل أو بما يجد ذلك كان الله ولاشيء معه ، ووجد الأشياء في ماهيته غير منفكّة ، ووجدها قد قيلت على ذوات وهمية ، ومسميات خبرية . ومستدركات منصرفة .

علم الروح :

ماتقدم يعني عند ابن سبعين إمكانية أن يخاطب الانسان الله . ويكون هذا الخطاب بلسان نور الله ، وهو من قبيل « قول المعصوم الواحد في كماله الشرط في نيل سائر الكمالات . . فان النطق الذي ينبعث على التعبير الصيغُ منوطَةٌ به ، وهو لايتقدمها ولايتأخرها »(١) .

والاحاطة هي التي تنصرف بالتنزيه إلى الله ولايستدل عليها بدلالة مختلفة الحدود . « وهي حضرة الجمع الواحد المتفقة من جميع جهاتها . بإيقاع التحقيق بمعلوم الحق حقٌ لحق ، والوهم مصروف عنه ، والأول هو الآخر »(٢) .

---

(١) ابن سبعين : (م .ت) ص ١٣٨ .
(٢) ابن سبعين : (م .ت) ص ١٦٠ .

أ – معرفة الأمر بكماله :

يرى مفكرنا أن الذي يتحقق بالاحاطة يجد الوحدة التي لاتنضاف إلى غيره ، ولاتُعرف إلا ّله ، ولاتنصرف إلى الأبد دون الأزل ولا إلى الأزل دون الأبد . وأن المحقق بالحق لايذهب عن الحق ، ولايحكم إلا به وله ، وهو الذي يصرف الحق إلى آنية الحق ، وينسب وحدة الذات إلى التنزيه من كل الجهات . ويقول إن المحقق يشير إلى هذا المقام بعبارة : « كان الله ولاشيء معه ، وهو الآن على ماكان عليه»(١) .

فالاحاطة تتحقق – كما مر – بالانصراف إلى الله ، وبالتوجه والذكر ، لابالتعليم . ويرى أبومحمد أن « من علم هذا الأمر بكماله ، علم الروح . والروح هنا شيءٌ ما لمعنى ، لأنه فاعل أو منفعل »(٢).

هكذا تغدو النسبة الجامعة بين الاحاطة والموجودات هي هوية الوجود ، أما الذي فرق بينهما فهو وهم الموجود (٣) .

ب – نظرية النبوّة

باعتماد ابن سبعين هذا الجهد في مسألة النفس ، وضمن تلك الأطر التي يحددها يصل إلى وجهة مذهبية تفرده عن سواه ، يرى من خلالها أن نفس الولي : « مملوءة بواحدها ، وهو المستولي على جملتها ، فلذلك لاتسأل عن غيره ، ولاتسأله شيئاً . ومجموعها ينحل إليها في صفة وهم نفسها ، ووجودها يرجع اليه ، فشرُّها من نفسها أي من ذاتياتها . وهي أوهامها وخيرها ، أي وجودها . وفضل الله فيها من الله »(٤) .

---

(١) ابن سبعين : (م . ت) ص ١٦٠ .
(٢) المصدر نفسه : ص ٤٥٦ .
(٣) ابن سبعين : (م . ت) ص ٤٦٨ .
(٤) ابن سبعين : (م . ت) ص ١٢٤ .

١ ــ **النفس السعيدة** : ويعتقد عبد الحق أن جوهر النفس ، بما هو هو ، يعشق الجلال ويجده . ويجد الانبعاث اليه . كما يرى أن جوهر النفس يعلم النسبة الكريمة بينه وبين جلال الحق ، على العموم فقط ، إذ أنه يجهل الحكم ، ولذلك يعظم الخسيس الخساسة في بعض المواضع . وهو في ذلك على الأصل لاعلى مايجب أو يحمد (١) .

ويقول : إن النفس السعيدة ــ خاصة ــ هي التي تستجيب « للنفس النبوية » ــ التي هي أعلى من كل نفس ــ من حيث أن « النفس السعيدة تجيب دعوة الله في الأرض بماهيتها من جهة الوجود ، لا أنها سمعت ففهمت فحكمت فقبلت »(٢) .

والحق أن النفس السعيدة ــ كما يقول ابن سبعين ــ هي دعوة الله الصحيحة التي لايصح من صاحبها الفكر . بوجه من الوجوه ، فانها ماهية . وتغيُّرها من جهة وجودها أو كونها ذاتاً لمضافها لايمكن ارتفاعها قط ، في الوقت الذي يشار فيه إلى مجموع ذلك ويُعلم بقيد الوجود ، أي الانسان بما هو إنسان (٣) .

لهذا يقرر أبومحمد أن « الخير في النبوة بالذات » ، وانها قد أعطتنا نموذجاً من خرق العادة ، ودللت على الأمور العملية ، وبينت مايحتاج من المعاني العلمية ودلّت بالجملة على الخير (٤) .

٢ ــ **النبي ودعوته** : أما الرأي في « غاية دعوة النبي » التي كانت من أجلها ، فهو عند مفكرنا : إن دعوة النبي جاءت تطلب الضرورة

---

(١) و (٢) ابن سبعين : (م . ت) ص ١٣٨ .
(٣) المصدر نفسه ص ١٣٩ .
(٤) ابن سبعين : بد العارف ص ٢٧ .

من الانسان الكامل الذي أدركت نفسه السعيدة بكمالها النبوة لكونها الخير بالذات ، وليس لتذكُّره فقط . بل لتعلمه مابعدها مما تستريح به نفوس الممجدين (١) .

وفيما يتعلق بالجاهل ، فقد جاءت دعوة النبي لكي تذكُّره ، وهو المشتغل بغير إنسانيته . فيكون بعد ذلك حجة عليه . وهذا عون للنفس الانسانية التي ظلمت ذاتها ، من حيث حرمتها عالمها الذي معرفة الله فيه طبيعة أهله ، متأثرة بوجودها في عالم الطبيعة هذا الذي لايعرف ذاته (٢) .

فاذا تساءلنا عن الشخصية الحقيقية للنبي عند ابن سبعين ، أجابنا قائلاً : « ومما نعرفك به : أن المحقق الجليل هو النبي صاحب سنة الله التي لاتتبدل »(٣) .

٣ ـ **أنوار النبي محمد** : وقد مضى إلى بيان رأيه في « النور » . من الوجهة الذوقية والعقيدية الدينية ، ورأى أن النور هو « طبيعة الأرواح ، بل هو الوجود على الحقيقة ، وهو الكاشف الظاهر . ولذلك يجوز أن يقال في القرآن نور . . والنبي نور ، والعقل نور ، والشيخ نور ، والطريق ـ وما أشبه ذلك »(٤) .

وقال : إن النور « قد استولى وتراكم بالغرض ، وزاد عليه حتى

---

(١) و (٢) ابن سبعين : (م . ت) ص ١٣٩ .
(٣) المصدر ذاته : ص ١٧٥ .
(٤) المصدر ذاته : ص ١٠٩ .

غلب الكمية والكليات، بل الخطوط المتوهَّمة ، حتى إنه يفوت مايقال وما يتوهم وما يعلم وما يقدَّر ، ولاتلحقه مبالغة الإعياء»(١) .

ثم يلتفت ابن سبعين إلى مايطلق عليه باصطلاح المسلمين الباحثين « فقه السيرة » ليتحدث فيه – على طريقته الخاصة – بأسلوب وجيز ، فيرى أن أنوار النبي محمد « تختلف باختلاف متعلقاتها ومضافاتها ، ومن حيث الأقل والأكثر ، والأشد والأضعف – هذا بالنظر إلى نوع النوع . لأنها تنقص أو تضعف من حيث أنها أنوار إلا بأمر يلحقها من نفس الأمر »(٢) .

وينبري لجميع ماوصف ، أو يمكن أن يوصف ، به النبي محمد من الصفات البدنية والنفسية والعقلية والأخلاقية العالية ومتعلقاتها من الرتب الاجتماعية والعقيدية الشريفة وملحقاتها من المكانة المفضلة والمعجزات ، فيعدها في ثلاثة وثلاثين نوراً (٣) ، هي :

١ – نور العزّة : نور الشهادة التي تقال مع شهادة الله . وهو كشف عن عزة النبي عند الله .

٢ – نور الغاية الانسانية : هو شأنه الذي كان ليلة الاسراء . وهذه نورانية كشف بها أنه وصل الغاية وبلغها .

٣ – نور الادراك : أنه أدرك الله وأبصره على أي نوع كان وعلى أي مذهب ، إن كانت العلمية أو الأخرى .

---

(١) المصدر ذاته : ص ٢١٨ .

(٢) ابن سبعين : (م .ت) ص ٢٢٠ .

(٣) المصدر نفسه : ص ٢٢٠ – ٢٢٥ .

٤ – نور النبوءة : ماظهر له من الآيات والمعجزات وما أدرك من النوع الأكمل . وهو كشف عن مقام النبوة وقدره ومكانه .

٥ – نور النشأة : الذي كشف له مكانته ، وعناية الله به ، وحفظه .

٦ – نور التشريف : كشف له عن الخصوصية الملكوتية ، ورسم اسمه مع اسم الله في اللوح ، وكتب بالنور .

٧ – نور السابقة : كونه في الأول ، فقد أخبر أنه سيد ولد آدم .

٨ – نور التدلّل : كشف له عن مقام القرب .

٩ – نور التركيب : انكشف له به عن الغاية العظمى في التوحيد .

١٠ – نور المولد: كشف له عن سعادة مولده بالبرهان الفلكي الالهي السماوي .

١١ – نور الخلقة : كان يظهر بين عينيه النور الذي لايخفى على أحد .

١٢ – نور التربية : ماكشف له عن العناية الحافظة له والعصمة الالهية التي لايشترط فيها العقل وأسباب التكليف والعلامات .

١٣ – نور الانتقال : النور الذي كان يبصر في عين أبيه وأمه .

١٤ – نور النهاية : نور ختم النبوة .

١٥ – نور التضمّن: كشف له به أن الذي كان عليه أسهل وأكمل من الذي سلكه أبوه ابراهيم .

١٦ – نور التسخير : كشف له أنه الغاية في السموات والأرض ، وأن القمر انشق له ، والكواكب سخرت لحفظ نظام ملّته .

١٧ – نور العادة : أظهر أنه الحكيم الأعظم في العدل وصلاح الأحوال وسياسة المنزل والتدبير المحمود .

١٨ — نور الأتباع : ماظهر لهم من النصر بالسنان فاستفتحوا بلاد الكفر من بعده .

١٩ — نور اللواحق : مالحق من آيات أخبر بها ومافي العالم من العجائب وفضائل أمته التي هي فضائله .

٢٠ — نور الجاه : كشف له أنه واحد الله في التخصيص ، والشفاعة تدل على ذلك وأشباهها .

٢١ — نور الخطابة : كشف له أنه هو الذي أوتي جوامع الكلم .

٢٢ — نور المقايسة : كشف له أنه أعلم الخلق بالله .

٢٢ — نور التفضيل : يكشف له عن قدره بالنظر للرسل ، ومقرّ بأنه سيد ولد آدم .

٢٤ — نور الاحاطة : يكشف له أنه عين المعنى المجموع الذي اليه تصل العناية العلمية والعملية ، وأنه أحاط بكل محمود محترم .

٢٥ — نور الحصر : يكشف له عن الخواص وعن المراتب وعن المنامات ، حتى عن أقصر مايمكن . فله الوسيلة والدرجة الرفيعة .

٢٦ — نور العلامة والدلالة : كشف له صورة منتظرة ومعتبرة ، فان الكتب نطقت به والصنائع العلمية والكهانة وجميع علامات نبوءته .

٢٧ — نور الخصوصية : يكشف له أن لامقام أمامه ولأمر ما بعده والسعادة الالهية .

٢٨ — نور الخير المحض : يكشف له عن كمال ماظهر منه ومابطن له ، وأنه معصوم .

٢٩ — نور اللواء : يكشف له أنه ينشر مجده في القيامة .

٣٠ – نور الانفراد : يكشف له أنه خير متبوع .

٣١ – نور العبودية : يكشف له عن الاضافة الخاصة التي هي نفس المنعم فقط .

٣٢ – نور التزكية : يكشف له كونه حجة الله على العالمين

٣٣ – نور المكانة الكبرى : يكشف له عن جلاله في التكميل والتحديد والتتميم وعوالم غير هذه ومعنى غير هذا كله .

وكما سبق لابن سبعين أن اعتبر الظاهر بالاحاطة هو الأول والآخر والظاهر والباطن (١) ، فهو يدعونا إلى أن لانقول في النبي إلا أنه النور المحض،وله ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولاخطر على قلب بشر »(٢) .

من العالم الأصغر إلى العالم الأكبر :

لاتتمايز النفس والعقل والروح والأمور المتعلقات بها ، بعضها عن بعض ، على التحقيق . والخلاف يكون لما بين الانسان من تطورات .

وهذا الاتصال ذو المصدر الوجودي السيال الذي لايقف ولايختلف ؛ ليس سوى صورة في مظاهر الوجود الواحد ؛ إذ لابد لكل رجل من يوم وكوكب وساعة في ذلك اليوم ، وحكم لذلك اليوم .

ولتحديد وضع المحقق في هذا الإطار ، يقول ابن سبعين مخاطباً إياه : « وأنت يومك يوم الأحد ، وساعتك أوله ، وكوكبك الشمس..

---

(١) ابن سبعين : (م .ت) ص ٤٥٤ .

(٢) المصدر نفسه : ص ٢٢٥ .

ومقامك التوحيد ، وأنت في وقتك فيه واحد الحال . فأنت أحدي من يومك ومقامك وحالك . . (لقد) استقام الموحد على صراط وجدته وتوحيده ، لأن الوحدة المحضة لايمكن فيها الحيرة ، فانها لاتصح في أكثر من واحد . وهذا الصراط لاامتداد له ، وهو أقرب إلى النقطة من الخط . . بحياتك لاتلتفت إلى الموتى ، وبعيشك لاتتحدث إلا في عين الآخرة . وبحق الحق لاتسأل عن أهل الباطل »(١) .

---

(١) ابن سبعين : (م .ت) ص ١٢١ والتالية .

الفصل الرابع

العالم الأكبر

يرى ابن سبعين الموجودات التي حصرها هذا الوجود ، والتي تظهر للحس ويجلوها الذهن والفكر ، ويتطرق اليها الوهم ، هي العالم على الاطلاق .

ويقول بأن مايسمى « بالمقولات العشر هي العالم بجملته ، والعالم هو هذا المشار إليه » .

ثم يتجاوز ذلك إلى أن « الانسان قد صح أن المقولات مجموعة فيه ولاحقة له ، ومحمولة عليه » . لذا يقرر أن « الانسان في العالم والعالم كله متماثل ، والمتماثل واحد مع مثله ، فالانسان والعالم واحد »(١) .

مهمة العلم :

الوجود المطلق ولاشيء سواه — ضمن هذا الاتجاه — موجود على التحقيق . « وجميع من قال : وجدت الاستغناء عن الله ، أو رأيت في الوجود غير الله — قل له : هذا من جهة العادة فقط ، أو من كونك

(١) ابن سبعين : الكلام على المسائل الصقلية ص ٥٠ وتاليتها .

لاتعلم إلا المحسوسات . أو من كونك توهمت أحوال المؤمن والكافر . وكونك تقول الضرورة لايختلف فيها أحد »(١) .

من خلال هذا الموقف يستلهم ابن سبعين مسوّغاً للعلم في وجوده ، هو أشبه بمهمته الدائمة . يقول : « أي منفعة للعلم إذا كان الله في غاية الوضوح ؟»(٢) . أليس كل مايخالف الوحدة محض الأوهام والحرمان؟. فمهمة العلم – إذن – أن يكشف عن الواحد الحق .

أما العلاقة التي يرتبها عبد الحق بين الانسان والله . فتتمثل في قوله : « إلى الله أنت . فلا سبيل أن تقول أنا وأنت وأنت وأنت ، أعني الذي أنت به له ، بل الذي هو أنت . وعند تحرر ذلك قل بذلك وبما يلزم من ذلك ، أو هو كل ذلك ، لكنه لكذاب يدخل تحت جنس الشرف ولا مثله »(٣) .

فالعلم – بهذا – يصرف ويثبت وحدة التنزيه إلى الموجود ؛ فالوحدة وحدته ، والموجود هو ، والوجود له . وبه الوحدة لاتوجد دونه . ولاتنسب لغيره (٤) .

أما خصائص العالم الذي وصفه ابن سبعين – في إطار تحديده مهمة العلم – فلا تظهر إلا بعد بيان منهج البحث العلمي الذي تبناه .

أ – منهج البحث العلمي :

الموقف النموذجي الذي يجب على الانسان أن يتخذه في سبيل تحقيق تلك المهمة المشار إليها ، هو التمكن من وضع أن : « يالله .

---

(١) و(٢) ابن سبعين : (م .ت) ص ١١٨ .

(٣) المصدر ذاته ص ١٤٩ .

(٤) ابن سبعين : (م .ت) ص ١٥٩ .

يابدّ ، ياحق : القبل والبَعد ، القرب والبُعد والجهة والتوجه والإشارة والمشير والمسافة الذهنية والحسية مني وإلي ، وأنت المنزه عن كل ذلك . ولامسافة بيني وبينك . لأنك هويتي وآنية انيتي ، بل آنيتك ولا آنيتي ، وهويتك ولاهويتي . بل أنت أنت ، وقولي نجرمٌ»(١) .

البحث في العلم عند ابن سبعين المحقق ليس بحث تجريب : فالاستقراء لامكان له هنا . وليس بحث حدوس . لأنها عرضة للوهم . وليس بحث استدلال . لعدم كفاية الأقيسة الصناعية . بل هو تحقيق الوجود .

أما وسيلة هذا البحث فتجريد الوهم . وغايته الوحدة ، والأداة فيه أن تقول : « إن الأول في الوهم . الآخر بمعنى الباطل في الحقيقة ، الظاهر بمعنى الكون للعيان ، الباطن بمعنى العدم في الجنان . شاء وبه شئت ، لابذات متميزة ، ولكن بمظهر فيه منصرف إليه ، وهو لم يزل . كان وبه كنت لابتقديم ولابتأخير ولابعلة ولا بمعلول ، بل بحقيقة جامعة موضوعة لما يفرضه الوهم . ظهر وبه ظهرت لابفعل ولابغيره ، ولكن بهوية أو بقضية أو بذلك المختلف ، لامن حيث هو هو ، ولكن بما أنا هو »(٢) .

ومن قال ذلك « فهو الظاهر والظهور والمَظهَر والمُظهِر والمُظهَر ، وهو الكون والكائن والمكوّن ، وهو الإرادة والمريد والمراد »(٣) .

ب ــ خصائص العالم :

حدوث العالم ثابت لله في الأزل ، وهو هو ، لأن « الحدوث

(١) ابن سبعين : (م . ت) ص ١٥٩ .
(٢) المصدر نفسه : ص ١٤٣ وتاليتها .
(٣) المصدر نفسه : ص ١٤٤ .

واجب ، والحدث حق لازب لم يتجدد . له التجدّد ، فأين التجدد ؟ مانمّ من يضاف اليه غيره ، فأين التعدد ؟ ينظر الضد لضده فيه بين الملاءمة والتودد ، والناظر والمنظور عين في شرع التوحيد »(١) .

ويصرح ابن سبعين بأن « من رفع رأسه إلى الفلك ، وتنزّه في شكله، علم أن الشكل المستدير أجل الأشكال ، وهو مبدأ الكائنات الطبيعية »(٢)

أما القول الفصل في طبيعة العالم فهو أن « العالم ميت بجميع مافيه ، من مفارق للمادة وغير مفارق لها ، فلا حي على الحقيقة إلا الله »(٣) .

في البدء كان الحق :

يستنكر ابن سبعين حيدة العبد عن طلب الحق : « أفي اللاهي قدرة على الله ؟ » ، كما يرفض « المجاز » في معاملة الله ، ويقول : « لاموجود على الإطلاق لايفتقر إلى الله » ، مسوغاً ذلك بأن المجاز ليس كالحقيقة في القِدم ، فلا حاجة للتعلق بالزائل (٤) .

وباعتماد هذا الأساس الرئيس رفض أبو محمد نظريات الذين سبقوه في القول بما يطلق عليه اسما « الكليات والجزئيات » ، مما يصنف في مراتب الموجودات (٥) . وأظهر أن جميع الأسماء - خلا الوجود

---

(١) ابن سبعين : (م .ت) ص ١٢٩ .

(٢) ابن سبعين : (م .ت) ص ٢١٥ .

(٣) ابن سبعين : (م . ت) ص ٢٣٤ .

(٤) ابن سبعين : (م .ت) ص ١١٧ وتاليتها .

(٥) الكليات تسع مراتب ، هي من الأعلى إلى الأدنى : الله ، العقل الكلي ، النفس ، الطبيعة ، الهيولى ، الجسم المطلق ، الفلك ، الأركان أو العناصر الأربعة ، المولدات .

أما الجزئيات فعديدة ، تصنف من الأدنى إلى الأعلى : المعدن،النبات،الحيوان ، النفس الناطقة ، العقل الفعال ، العقول المجردة . أو تصنيفات غير هذا التصنيف .

المطلق – أوهام من أخبار الضمير ، فلا فائدة منها ولا طائل تحتها . كما رفض الأخذ بطريقة أي نظرية من السابقات في حدوث العالم ، على نحو ماسيبين بعد (*) ، وأعرض عن جميع ماقيل في هذا الموضوع

(*) ذهب التفتازاني إلى أن عبد الحق بن سبعين « يصطنع في تفسيره للوجود نظرية في الفيض تشبه نظرية أفلوطين السكندري في فيض الموجودات عن الواحد، والتي يفيض كل منها عن الوجود السابق عليه ويتصل به اتصال المعلول بعلته » (ابن سبعين وفلسفته الصوفية ص ٢٠١) .

ولدى التدقيق – وبالمقارنة مع ماتقدم من اتجاه الوحدة المطلقة – يتبين أن هذا الاستنتاج مخالف لمعتقد ابن سبعين وفكره .

أما سبب هذا الرأي المخالف – على الأرجح – توهم أن ماكتبه مفكرنا في « بد العارف » على الفيض ، إنما هو رأيه الخاص في العالم ، يضاف إلى ذلك الربط الاستنتاجي بين مواضع غير متكاملة فيما بينها مجزوءة من كتابات ابن سبعين . فقد تسنى للتفتازاني تقرير القول بنظرية الفيض – دون نتائجها المتسقة معها – بعد ربطه المواضع الآتية :

١ – كلام ابن سبعين في استهلال « بد العارف » ، حيث استخدم في خطبة الكتاب تعابير الفلاسفة وسواهم في التعبير عن الامتنان والرضى والدأب الباحث عن الوجود الحق، ومنها تعبيرات نظرية الفيض .

٢ – كلام ابن سبعين في معرض إظهاره نقص نظرية الفيض وقصورها وعدم كفايتها في تفسير الوجود ، (بد العارف ص ٤٠) .

٣ – كلام ابن سبعين الذي يقرر صراحة ودون لبس خطأ نظرية الفيض وعدم صحتها ، (الكلام على المسائل الصقلية ص ٧١) .

٤ – كلام ابن سبعين أثناء حديثه عن كيفية استخدام تصور الفيض بداية للوصول إلى الوهم ، ثم نزع ذلك الوهم بنية الوصول إلى تحقيق الوجود ، (م . ت : الاحاطة ص ٤٤٦) مما كنت قد أشرت اليه في الفصل السابق .

يضاف إلى ذلك صرف التفتازاني تعبيري ابن سبعين : « القصد الأول والقصد الثاني » إلى معنيين لا يسيغهما مذهبه مخالفين لما يظهر من سياق تكرارهما في عدد من المواضيع ، فقد أخرجهما من حدود الاستخدام اللغوي إلى الاستخدام الاصطلاحي .

مثال ذلك مايقوله ابن سبعين عن رسالة « النصيحة أو النورية » : « قيدتها للمحقق على الاطلاق ، ومن أجل ما بالقصد الأول . والولد الصالح النبيه النجيب المحب في الله ولأهله نور الدين بالقصد الثاني » (م . ت) ص ١٠٨

ومثله قوله في حديثه عن الفعل الانساني : « فالخير في المحل والقصد الأول والشر باللواحق والمضاف المنفعل والقصد الثاني » (م . ت) ص ٢٤٥ .

وكذلك كلامه عن الطرق المنطقية في علم الكلام إذ يرى أن « فيه مافوته قوة الجدل ، ومن مخاطبته شعرية بالقصد الأول ، ومنها مايستند إلى النقل والعقل » ، وغير ذلك متعدد في كتاباته يظهر الحد اللغوي للاستعمال .

ويؤكد ذلك اعتراف التفتازاني بأن مفكرنا « يرتب على قوله بالفيض نتيجة غريبة وهي أن الله لا يوصف بالنقص وحده أو التمام وحده ! » (ابن سبعين وفلسفته الصوفية ص ٢٠٣) ، فمثل هذا القول لاتسيغه نظرية الفيض ـ حقاً ، لكن تسوغه النظرية التي استنبطتها لابن سبعين مذهباً . (انظر الفصل الرابع من الباب الرابع ، وفصول هذا الباب ، من البحث) .

ودليل اخر على صحة مارأيت : الحيرة التي تظهر في كلام التفتازاني عن حصر مراتب الموجودات عند ابن سبعين – تبعاً لنظرية الفيض التي ظن أنها مذهبه – حيث يقول : « وجدير بالذكر أن ابن سبعين لايثبت على كيفية واحدة في بيانه لمراتب الموجودات أو في التسميات التي يطلقها عليها ، ومايثبته في مصنف من مصنفاته ، يثبت مايغايره في مصنف اخر . أضف إلى ذلك أنه يطلق أحياناً على المرتبة الوجودية الواحدة تسميات كثيرة تختلف في ظاهرها وتتفق في مدلولها » (كتابه المذكور : ص ٢٠٨) . لذا لم يتخلص من هذا التناقض البادي إلا بقراره أن : « لن ندخل في التفصيلات الجزئية التي نجدها في مصنفات ابن سبعين عن أقسام الموجودات » .

ولقد أسهم في هذا الاتجاه الخاطىء الذي سار فيه التفتازاني بالوجهة ، مجاراته أستاذه الدكتور « ابراهيم مدكور » الذي صدر له كتابه عن ابن سبعين ، ناقلا بدوره عن المستشرقين « مرن » و « ماسينيون » القول بذلك ، وتبناه .

يقول ماسينيون – كما يورد مدكور في كتابه « في الفلسفة الاسلامية » ص ٦٢ : « الله في رأى ابن سبعين أصل العقول المتصرفة في الكون ، صدرت عنه بمحض الفيض والإنعام ، والعقل الفعال وهو أحدها يدبر شؤون الأرض ويمد الكائنات بصورها الثابتة ، فهو مصدر النفوس البشرية على الاطلاق . وإذا كانت النفوس صادرة عنه

لقصوره ، وأظهر اعتقاده فيه (١) . واعتبر أن لاموجود على الحقيقة إلا الله .

الله والعالم :

أقوال عبد الحق في العالم الأكبر منسجمة مع آرائه في العالم الأصغر مكملة لها ، بل إن النادر إيجاد إلماعة لأحد هذين العالمين مجردة عن الاشتمال على إشارة مرافقة إلى الآخر .

ولاتتحصل الرؤية الدقيقة لهذا العالم الذي يعيش فيه الانسان بغير

فهي ميالة دائماً إلى الاتصال به، ولا يحول دونها وذلك إلا أدران الجسم وشهواته . فاذا ماتفرغ الانسان للدراسة والنظر ، فاز بالمعرفة الكاملة والحقيقة المجردة ، وسما إلى درجة العقل الفعال » .

وهذا يظهر مدى اختلاف ماقاله ماسينيون عن مذهب ابن سبعين وماأثبت في نصوصه ، وما أورده المؤلفون والمؤرخون وأعداء مفكرنا المضطلعون عنه ، حيث لم يذكر أنه قال بنظرية الفيض .

فاذا علمنا أن هذا الرأي قد جاء في مقال ماسينيون عن نقد ابن سبعين الفلاسفة في كتابه « بد العارف » ، اتضح السبب الذي يمكن أن يكون قد دعاه إلى القول به ، مما أوضحت قبل . (انظر : Archives Henri Basset, II, pp. 124 نجيب العقيقي : المستشرقون ج١ ص ٢٨٨ ومابعدها) .

والاكتفاء بذلك – على ترجيح الظن – كان قد دفع « مرن » ليقول بذلك (Jurnal Asitiqua, Vol. 2 , pp. 124 عام ١٨٧٩ م) بعد ان نشر « أماري » مقالة عن ابن سبعين في المجلة المذكورة (ص ٢٤٠ – ٢٧٤) عام ١٨٥٣ م ، وبعدها جاء الأب « لاتور » ونشر مقاله عن « ابن سبعين المرسي وبد العارف » في المجلة المذكورة (العدد ٩ الجزء٢) عام ١٩٤٤ م . ونشر « كولن » في المجلة ذاتها (العدد ٢٢٢ ص ٢٠٤ ومابعدها) مقالا عنه أيضاً

(١) انظر : الفصل الثالث من هذا الباب .

الاطلاع على الرأي المذهبي المصنف ، الذي وضعه مفكرنا في الماهية الإلـَهية ، والأصول التي يقرها لها .

أ ـ الماهية الالهية :

يدعونا ابن سبعين إلى التفكير في الماهية على أساس أنها هي « التي قامت في العارض الأول إلى حد الحصر ، ثم أحياها النصيب الالـَهي الذي لم يصدر من كمية ، ولاتغير بكيفية ، ولاتناسب بإضافة ، ولاتجوهر بشكل ، ولاتشكل في مادة ، ولااستند إلى وضع ، ولاتمكن في مكان ، ولاانجرّ عليه الزمان ، ولا انفعل ولااختلاف ولالغير ، بل فعـَلَ ذلك أو فعـَلَ مَنْ فعـَلَ مِن ذلك أو فعـَلَ مِنْ فِعْلِ مَنْ فعـَلَ ذلك أو فعـَلَ مِن فعلٍ من ذلك ، أو كان بوجه ما ذلك »(١) . فهذا مايشكل الخطوة الأولى لتحقيق الماهية :

أما الخطوة التالية فهي : « اجعلها ماهية بنصيبها الوجودي ، ثم اجعل الكل ماهية وجودية . . فاذا جعلتها وجودية ، فحينئذ يمكن أن تغتبط بذاتك وبما بعدها »

وبعد الغبطة ، خطوة رابعة تتمثل في أن « الكامل ، الذي يقول : مابعد الماهية الوجودية ، لاالذي يقول مابعد الطبيعة ولاقبل الطبيعة ، فان ذلك من جملة مراتب الوهمية ، بل المهملة الوهمية » .

وبعد هذا « عليك بالوجود العريّ عن الروحاني . وكما وصلت إلى ماليس بجسم ولافي جسم العري عن المعاد ، عسى تصل إلى العري

---

(١) ابن سبعين : (م . ت) ص ١٧٧ .

عن هذا العري بوجه ، وبحسب ماأصّلناه . فانه لايمكن للمعلوم أن يخرج عن المفارق أو غير المفارق »(١) .

فاذا مااستشف ابن سبعين استغراب ذلك منه ، سوغ ماذهب اليه بالقول : « هيهات . هذه نكت يقال فيها هذا لكي تصح الوحدة المطلقة من كل الجهات ، فلو تشخص الوجود في موجود ما ، لكانت طبيعته مختلفة ، وهذا لاخير فيه »(٢) .

ويرتبط ذلك بالموقف القائل : « إنّا – الآن – نقول : هو هو هو . ثم نقول : هو ، ونصمت ، ثم نشير . ثم نقطعها . ثم لاثمّ إلا الحق المحض . ثم لاإله إلا الله »(٣) .

ب – إحاطة الإحاطات :

بعد الحديث عن ضرورة خلع الوهم الناشىء في العقل عن العدد والنسبة والاضافة ، وماهو في منزلتها ، كيما ندرك الله على التحقيق بالاحاطة بالوجود الحق ؛ يعود أبومحمد لتوكيد إمكان الحصول على هذا اليقين عن طريق العالم الأكبر ، فيثبت النتيجة تلك ذاتها : أن ليس ثمة إلا الوجود المطلق .

ويتبع لهذا الشأن : « طريقة التحليل » فيرد العالم الأكبر إلى العالم الأصغر ، ثم « يوحد » بينهما بوساطة « نفي التناقض » . يقول في رسالة : « فاذا اطلعت على علم الهيئة (٥) وتخلّصت لك هذه القسمة

(١) و ٢) ابن سبعين : (م .ت) ص ١٧٧ وتاليتها .

(٣) ابن سبعين : (م .ت) ص ٢٥٣ .

(٥) هو علم ينظر في حركات الكواكب الثابتة والمتحركة والمتحيزة ويستدل من الحركات على أشكال وأوضاع للأفلاك لزمت عنها لهذه الحركات المحسوسة ، بطرق هندسية . . وفي الاسلام لم تقع به عناية إلا في القليل . (انظر مقدمة ابن خلدون ص ٤٨٧ ومابعدها)

(قسمة الفلك إلى أشخاص وكواكب وبروج (*) وجميع ماحللت وقسمت لكي تتبين طمأنينة التأنيس ، وترجع بعد خلاصك من القسمة المذكورة إلى قبل نفسك ، تجد فيها جميع ماذكر - بوجه ألطف وهي له شبه أنموذج »(١) .

وينبه ابن سبعين - في هذا المسعى - إلى أن ذلك يعني أن « تعود إلى الاحاطة المذكورة التي خرجت عنها ، وأضربت عن تصوُّرها ، ثم تجد خبرك كأنه الكل ، وتسمع أمثلة الجميع فيه ، وكأنه إحاطة أخرى » .

والخطوة الواجب اتباعها - بعدُ - أن « تنظر إلى ذلك ، تجده يفتقر إلى معنى ما غير معين ، لكنه يعمُّه ، وذلك المعنى هو الاحاطة المذكورة ، ثم ترجع فتنظر القسم المشار إليه المدرك خارج الذهن ، وإلى القسم داخل الذهن ، فتجد روح العالم الكلي وجسمه المطلق يحكمك في أمرك . والوهم في هذا الموطن تجده كأنه محيط بالاحاطة المتقدمة ، وهو من حيث يحيط وهماً - يماثلك ، فان الأعم والأخص والأكبر والأصغر لايمنع الشبه ولايصل المثلية عن طريقها ، وإن تغاير المثلان بوجه ما من جهة المكان والزمان فلا يتغاير الوجود الذي يقال عليهما بتواطؤ »(٢) .

غير أن هذا المسعى لايكتمل ، ولا يصل إلى حدود المناسبة في

(*) يستفيد ابن سبعين لتمثيل هذه القسمة من اراء « بلنياس » بكتابه « سر الطبيعة وصنعة الخليقة » ، من حيث تكون الكون من محدب فلك الأطلس إلى مركز العالم ودوام الحركة .

(١) ابن سبعين : (م . ت) ص ٤٦٠ وتاليتها .

(٢) ابن سبعين : (م .ت) ص ٤٦١ .

الوصول إلى تحقيق الوجود إحاطة تخلص لنا المعرفة به ، من حيث هو ، إلا إذا كلّل بالرجوع « إلى الوجود الذي ظهر عنه هذا ، هو فيه أو منه أو مايمكن فيه أو ماوجب له ، فتجده أعم من الثلاثة . فتكون إحاطة الإحاطات » (١) .

هكذا يرى ابن سبعين أن لامفر من الإحاطة ولاينبغي للانسان أن يخرج عنها ، بل لايمكنه ذلك لكونه كذلك (٢) ، فهي نتيجة حتمية تحصل لكل موجود بغض النظر عن اختلاف التحقيق، فكأنما هي التي تبحث عنه لاهو الذي يسعى إليها ، فيقول : « أينما تُولّ فإليها يكن وجهك – حتّى إلى جهة الإضراب ، وإن عين البعد من عين الاقتراب لأنها المتعلّق والمتعلَّق معاً . فاجتمعت عليك وانجذبت اليك، لأنك إذا صرفت وجهك عن الوهمية تقع في الأخرى ، فان صرفتها عن الأخرى التي هي الحقيقة لاتقع في غيرها لأنها جامعة . وحيثما تجد الضمير فينتقل من الإفكة الصغيرة إلى الإفكة الكبيرة ، حتّى يقف الحال به ، فالتي تحصر الجميع حصر الدائرة النقطة »(٣) .

حقيقة العالم :

في هذا الموضع يغدو ضرورياً الدخول في التفصيلات الجزئية التي تكون الأساس الذي حقق لابن سبعين حرية الحركة ، في الاستفادة من آراء أضداده المتمذهبين ومعلومات معطياتهم ، على نحو يجعل القارىء – في بعض الحالات – يتوهم أمراً في ثوب ضده المعتمد .

---

(١) ابن سبعين : (م . ت) ص ٤٦١ .
(٢) ابن سبعين : (م .ت) ص ٤٦٢ .
(٣) ابن سبعين : (م .ت) ص ٤٦٢ .

هذه الركائز التي نوصلها ، تتبين في مايأتي :

أ ـ دائرة الوجود :

المنطلق الرئيس في النظر إلى الموجودات من وجهة الوحدة المطلقة يظهر في قول ابن سبعين ، في رسالة : قدّر أن الوجود كله صورة واحدة محيطة بظاهره وباطنه ، وأن باطن تلك الصورة محيط بظاهرها ، وظاهرها موازٍ لباطنها ، وأن تلك الصورة المحيطة بالكل مشتملة على كل صورة ومحتوية عليها ، لاتشذ عنها صورة من صور الموجود ، لاظاهرها ولا باطنها .

وقدر أن الوجود كله مشحون صوراً ، بعضها في جوف بعض ، ومجاورة بعضاً ، ومباينة عن بعض ، ومنها مايكون بعضه في جوف بعض صورة أو صوراً ، وبعضه محتوياً على صورة أو أكثر ، وكذلك المجاورة والتباعد .

وقدّر أن في مركز ظاهر الوجود نقطة صورتها صورة المحيط ، ونسبتها إلى كل نقطة من الوجود نسبة واحدة . فهي بمقابلتها كل نقطة بذاتها ومحاذاتها لها مشكّلة بشكلها ، وتلك النقطة أيضاً متشكّلة بشكلها هي ، لكن من حيث الوجه الذي يليها منها فقط ، لامن كل وجه لهذه النقطة . فان هذه النقطة مقابلة بذاتها لكل نقطة ، وليس كسائر النقط ، لأن كل واحدة منها لاتقابل بذاتها سوى هذه النقطة التي في عين الوسط ، وإن حاذت غيرها فبوساطة هذه النقطة التي لها محاذاة جميع النقاط بذاتها (١) .

---

(١) ابن سبعين : (م .ت) ص ١٦٠ .

ب ـ المتصوَّر المطلق :

بعد الرسم التخطيطي الذي اصطنعه ابن سبعين للموجودات في دائرة الوجود ، يخطو نقلة إلى الأمام ، ليربط بين الصور والمتصوَّر ـ الانسان ؛ فلنستمع إلى قوله : قدِّر أن الصورة المحيطة بجميع الصور لها اسم ـ من حيث هي صورة في متصور قائم بذاته وهي غير قائمة ـ وللمتصوَّر ـ من حيث هو بها ـ اسم ، ولمـا ارتبطا ارتباطاً لايصح انفكاكه أبداً ، دخلت العمرة في الحج إلى يوم القيامة ـ أي ارتبط الأخص بالأعم إلى أن يشاء الله ـ ولم يصح الإخبار عن مطلق الصورة إلا ومطلق المتصور صحبتها ، ولاعن محيط المتصور إلا والصورة صحبته .

فالمتصور بالصورة ، يسمى بظاهر الصورة ظاهراً وباطناً ، ويحكم عليه بكل حكم قبلته الصورة ، من إطلاق وحصر وغيبة وحضور وأحدية وكثرة وجمع وتفرقة وسذاجة ولون وحركة وسكون إلى مالاينضبط كثرة من الأسماء والصفات .

فالصورة ، من حيث هي ، جميع التعددات والتنقلات والتحولات والتفاضل . وللمتصور ، من حيث هو لامن جهتها ، أن لاوصف ولانعت ولا اسم ولا رسم ولاحد ، وإن كان له شيء من ذلك كله ، لكن بأول مرتبة صورية إطلاقية ، فله الإطلاق والأحدية والجمع والسذاجة والسكون والثبوت وشبه ذلك . وللصورة ، لامن حيث هي لكن من حيث يفسد قيامها به ، نقائض هذه .

ولاحديث عن الصورة ولاعن المتصور ـ إذن ـ إلا بقيد ارتباط بعضهما ببعض حتى لو أن نقائض تلك في أول مرتبة من مراتب الارتباط

(الحضرة والكثرة والتفرقة والألوان والحركات والانتقالات) فلن يقع الحديث أبداً إلا عنهما معاً (١) .

ج - أنواع الحكم :

كيف - إذن - نصدر حكمنا على صورة من الصور ؟ وبأي وضع يمكن الحكم على المتصوَّر ، طبقاً لما تقدَّم ؟

للاجابة عن هذين السؤالين ، يتقدم ابن سبعين بقسمة للحكم تسلكه في أحد احتمالين ، ويذهب إلى أن أحكامنا التي نصدرها - بعد أن نتأمل الكلام المنطوق - نوعان (٢) :

١ - فان كان الكثرة والتعدد وأخواتها ، فالمخاطب به هو الصورة والخلق ، ولمتصورها وصفها . وإذا رأينا التعدد والتنقل والحركة والولادة ، فذلك - أيضاً - للصورة والخلق .

٢ - وإن غلبت الوحدة وأخواتها ، فالمخاطب بذلك المتصور والحق . وإذا رأينا الوحدة والثبوت ولم يلد ولم يولد ، فذلك - أيضاً - للحق القائم به على كل نفس بما كسبت .

والحكم فيما يتعلق بالنسبة للصورة والحق - كما يرى ابن سبعين - هو أن كل شيء هالك إلا وجهه ، لأن الأعراض ، وهي الصور ، لاتبقى زمانين أصلاً ، بل تتبدل في كل نفس ، إما بمثل أو بضد أو خلاف ، لأنها فانية .

---

(١) ابن سبعين : (م . ت) ص ١٦٠ وتاليتها .

(٢) ابن سبعين : (م . ت) ص ١٦١ .

أما المسمى فبقاءٌ يغاير توارد الأمثال في كل نفس (١) .

د ـ وصف المسمى :

لابد من عودة إلى المسمى عند مفكرنا للنظر في بقائه المغاير توارد الأمثال في كل نفس . فما الأصل الذي أقامه في ذلك ؟ وما الذي تفرع عنه ؟

يفيدنا ابن سبعين في هذا الصدد ، أن الظن يعتبر « المثل الثاني » هو « عين المثل الأول » . والصواب أن ليس كذلك ، ولاينبغي ذلك ، لأن القائم به كل يوم هو في شان (٢) .

ولتفسير ذلك يقول : « يريد الله كل نفس ، فيردد المثل بعد المثل ؛ ولايشعر المحجوب بذلك ، فيظن أن ذلك الأول باق . وهيهات ، فلا بقاء إلا لله وحده ، والفناء لكل ماسواه بالذات في كل نفس »(٣) .

ويميل مفكرنا إلى إطلاق ذلك على نحو أشد ، فيرى أن ماذكر ينطبق على الصورة الجزئية ، والأمثال التي قصدها ليست أمثالاً تماماً ، لوجود التغاير فيما بينها ، إذ مثل الشيء على التمام نفسه فقط .

هـ ـ مطلق الصورة :

فاذا تركنا الصورة الجزئية المذكورة ، إلى مطلق الصورة ، طالعنا عبد الحق بلزوم الأخذ فيها برأيه ، حيث يرى أن بقاء مطلق الصورة ـ بعد الخلو من صورة ما ـ واحدٌ ، سواء كانت أمثالاً لها أو متضادات أو متغايرات : ذلك لأن المقصود عمران مطلق الصورة الوجودية صوراً .

---

(١) و (٢) و (٣) ابن سبعين : (م .ت) ص ١٦١ .

وسبب هذا الاستنتاج هو أن « الوجود واحد ، وهو القائم بجميع الصور . عين الحالي عينها على التعاقب . والصورة هي الهالكة دواماً . المتعاقبة دواماً ، كائنة بائنة ، شاهدة غائبة ، قديمة حديثة ، موجودة معلومة »(١) .

تمايز الماهيات :

وكما صنّف عبد الحق الحكم على المتصور ، فأذهب الجزئي في إطار المطلق . كذلك اصطنع تمييزاً بين الماهيات ، أفاده في الحركة المذهبية لأجزاء فلسفته . فقد رأى أن الماهية تتمايز بحسب ثلاثة احتمالات اعتبارية ، فتغدو الثلاث الماهيات متخارجة تبعاً لما هي به ماهيات (٢) . وهي :

أ ــ الماهية المطلقة :

هي الماهية الأصلية ، واحدة من كل الجهات .

ب ــ الماهية المقيدة :

هي الماهية المنسوبة القائمة بالماهية الأصلية ، القائمة على كل نفس بما كسبت منها أنها لها من صفة وجودها حال وجودها وإيجادها، وأنها مقيدة بها ، وذلك صورة لها .

المطلقة لايلزمها من المقيدة إلا مايلزم من المقوم والمتمم والمخصص فقط . أما المقيدة فواحدة من جهة معقو لها الكلي ، وهي تقال على كثيرين بالنظر إلى مشار ومعلوم معلوم .

هذا يؤدي إلى أن النسبة القائمة المحاطة من المطلقة إلى المقيدة هي :

---

(١) و (٢) ابن سبعين : (م .ت) ص ١٦٢ .

إن كانت وجودية ، فهي هي . وإن كانت غير ذلك ، لم تظهر المقيدة من حيث ظهرت بل الظاهرة المطلقة ، وظهورها لها . ويقول مفكرنا : « هذا فيه بحث ، وليس بالقليل »(١) .

ج — الماهية الوهمية :

أما ثالث الإفرادات في الماهية ، فيرتب له ابن سبعين صنوفاً متنوعة بحالات :

١ — إن كانت وهمية قريبة من الوجود ، وبعيدة عن العدم . فتكون من قبيل الشيء الذي تنصرف لوازمه إلى ذاته ، وتعود إلى ماهيتها بالعرض ، وتبعد عنه بالوهم في المعلوم المفارق في المدرك بالطول والعرض والعمق .

٢ — إن كانت واحدة من حيث الماهية ، أي أنها لايمكن فيها — بما هي ماهية — إلا أن تكون في الوجود وحدها ، فهي الوجود خاصة .

« لأنه لوكان للوجود ماهية غيرها ، لكان يلزم أن يقال : للوجود ماهية ، وماهية بما هو موجود ، أو ماهية لاكالماهية ، أو ماهية الماهية . وهذا فيه مافيه »(٢) .

٣ — أن تقال بإزاء العدم ، أو بالمعنى الذي لايقال فيه : إنه لامن قبيل المعلوم ولامن قبيل الموجود .

٤ — أن تقال بازاء الموجود بالوجه الذي لايقال فيه : عرَض له الشيء ، أو عرض في الشيء ، وما أشبه ذلك .

---

(١)و (٢) ابن سبعين : (م .ت) ص ١٦٢ .

٥ ـ أن يتوهم أنها ثابتة في المكان المقدر الذي منه في الذهن معنىً مايعرض له الوجود ، فيعود بذلك العارض موجوداً ، إما يشار إليه أو يعوّل عليه ، ويتطرق اليه الوهم ويدل عليه الدليل .

٦ ـ أن يقال إنها أعم من الوجود أو الوجود أعم منها .

ولكن جميع ذلك من الوهمية لايصح ، إذ الحق لايكون إلا المعلوم الشاهد لنفسه المتفق من جميع جهاته ، وهي به ماهية ، ففيه وبه أدركت ، وهو أظهر لاحق نسبتها .

فاذا انتهى عبد الحق لمثل هذا الوضع المتداخل المتخارج ، استدرك أن « هذا كله عسير التحصيل من جهة العبارة ، ويحوم عليه ضمير العبد بحركة الإشارة المستلزمة لقوة صدقه بوجه ما لطيف »(١) .

ثم يتابع قائلاً : « وهذا كلام لايسعني فيه الكلام ، ويسعني فيه الرمز والإيهام » .

الموقف النهائي :

أما الموقف الذي يتخذه عبد الحق بن سبعين بعد هذا الوضع الإحباطي ، فهو مايتضمنه قوله : « لقد طال عذاب من بحث عن الله . وما أطيب عيش من أشار إليه أو وجده »(٢) .

---

(١) ابن سبعين : (م .ت) ص ١٦٢ .

(٢) المصدر نفسه : ص ١٢١ .

الفصل الخامس

ميتافيزيقا الأخلاق

علاقة الله بالانسان والكون في الاسلام ذات طابع خاص عملت تأويلات المتصوفة ، بتأثير العقائد والثقافات المختلفة ، على إضافة الكثير من الملامح اليه .

يظهر هذا الطابع في إحاطة الوجود الإلهي وفاعليته ، إذ « مايكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم »(١) ، وهو « يضل من يشاء ويهدي من يشاء »(٢) ، بحيث يندفع بعض المتصوفين (أبوالحسين النوري ، المتوفى ٢٩٥ هـ) إلى القول : « اللهم قد سبق في علمك ومشيئتك وقدرتك عقوبة أهل النار الذين خلقتهم . اللهم فان يكن قد سبق في مشيئتك التي لاتتخلف أن تملأ النار من الناس أجمعين ، فانك قادر على أن تملأها بي وحدي ، وأن تذهب بهم إلى الجنة »(٣) .

كما يظهر طابع هذه العلاقة في إقرار تفاضل الخلق في العبادة ، وطرق الوصول إلى معرفة الله ، اتضاحاً وغموضاً ورمزية ؛ « أولئك

---

(١) سورة المجادلة — الآية ٧ .

(٢) سورة النحل — الآية ٩٣ .

(٣) نيكلسون : الصوفية في الاسلام ص ١٠٥ .

الذين يدعون يبتغون إلى ربهم الوسيلة أيهم أقرب »(١) « فسوف يأتي بقوم يحبهم ويحبونه »(٢) . ولهذا « سمح الصوفية لأنفسهم أن يعودوا بآرائهم في الكشف والعلم الباطن والخوارق والكرامات إلى الاسلام ، لأنهم أولى العباد بذلك . لأنهم ربانيون »(٣) .

وهذا ماجعل « القشيري » يفسر كلمة « ربانيين » بأنهم : « علماء حكماء متخلقون بأخلاق الحق نظراً وخُلقاً ، وهم فارغون عن الإخبار عن الخلق والنظر اليهم والاشتغال بهم »(٤) .

وقد عرف النوري التصوف بأنه « خُلق ، وليس رسماً ولاعلماً - لأنه لو كان رسماً لحصل بالمجاهدة ، ولو كان علماً لحصل بالتعليم - ولكنه تخلُّق بأخلاق الله ولن تستطيع أن تقبل على الأخلاق بعلم أو رسم »(٥) . وقال الكتاني : « التصوف خلق ، فمن زاد عليك في الخلق فقد زاد عليك في الصفاء »(٦) .

وقد لخص ابن خلدون طريقة التصوف بقوله : « أصلها العكوف على العبادة والانقطاع إلى الله تعالى ، والإعراض عن زخرف الدنيا وزينتها، والزهد فيما يقبل عليه الجمهور من لذة ومال وجاه ، والانفراد عن الخلق في الخلوة للعبادة »(٧) .

---

(١) سورة الاسراء - الآية ٥٧ .

(٢) سورة المائدة - الآية ٥٤ .

(٣) ابراهيم بسيوني : نشأة التصوف الاسلامي ص ٧٧ .

(٤) رسالة القشيري : ص ١١٦ .

(٥) أبوالحسن النوري : وقد نقله نيكلسون في كتابه « في التصوف الاسلامي » ص٣١ .

(٦) القشيري : الرسالة ص ١٢٧ .

(٧) مقدمة ابن خلدون ص ٤٦٧ .

لذا ، يمكن اعتبار التصوف مذهباً في الأخلاق ضمن منظورين :

١ - إنه يحقق غاية الحياة بتحقيق العبودية لله ، عن طريق التخلية .

٢ - يجيب على مصدر الإلزام الأخلاقي بتحقيق الخير المحض الذي هو الله ، عن طريق التحلية .

وعلى هذا النحو نفسه يمكن أن نفهم بعض الأسباب التي حدت بلفيف من الباحثين للقول بأن المتصوفة كانوا في « شغل عن الفلسفة ومقتضياتها وعن العقل وأحكامه ، بل لعل النظر العقلي - لو وجد - لكان حائلاً أو معوقاً دون خصوبة تجاربهم أو شدة مواجيدهم »(١) .

ومهما يكن من أمر الأخلاق الصوفية عامة ، فانه لابد من الإقرار بأن ابن سبعين قد عني في كتاباته الأخلاقية بالبحث في الأصول الحقيقية للفعل الأخلاقي ، بماهو فعل إنساني ، وفي مدى انتسابه إلينا أو لله . وقد بحث - بالاستناد إلى ذلك - احتمال الشر وانعدامه في الوجود ، والمنابع التي يصدر عنها ، والصياغات الممكنة له ، والنتائج اللاحقة وجوداً أو عدماً .

وتتسم الموضوعات الأخلاقية السبعينية بمسحة من الزهد ضافية . هي انعكاس المعتقد الايماني الكامن وراءها . ولقد اعترف لأبي محمد خصومه أنفسهم ، بأنه « كان حسن الخلق صبوراً على الأذى »(٢). وفي ماسلف عن سيرته بعض من الإنباء عنه غير قليل .

---

(١) أحمد محمود صبحي : الفلسفة الأخلاقية في الفكر الاسلامي ص ٢١٠ .

(٢) العسقلاني : لسان الميزان ج٣ ص ٣٩٢ .

صياغة قيمية :

يرى أبومحمد للأخلاق غاية أساساً واحدة ، هي « تحصيل الكمال الانساني »(١) . ويجعل نتاج ذلك وضع الوحدة المطلقة على التحقيق ، داعياً إلى الذكر ، بما هو زاد ينتفع به الانسان في هذي الطريق .

ويدعو لذلك بقوله : « ياأيها الباحث عن تحصيل كماله واستجلاب مايجب كما يجب في الوقت الذي يجب ممن يجب بمن يجب على ماينبغي ، عليك ذكر الله الذي علمك وأرادك وعلّمك وحكمك من كل الجهات . وهو بدؤك اللازم ، ووجودك الثابت ، والمُنْقَلَب »(٢) .

ويلجأ إلى تعليق العلاقة الأخلاقية بين المحصِّل والحق الذي لايروغ ، ويرى أن الحق « هو الذي يسعدك ، وسعادتك رضوانه ، ورضوانه يحملك إلى حضرته ، وحضرته تخزن ذاتك من ذل الكون المهلك ، والممكن القابل المنقلب ، وتحكّمك في الرحمة والوجود المطلق ، وتصرّفك في المقيَّد ، وتطلعك على المقدَّر ، وتبلّغك إلى أقصى الانسانية من جنس التخصيص وبحسب الأمور التي لامن جنس مايكتسب ولامن جهة العادة والعلوم المألوفة الشريفة والأحوال المذكورة »(٣) .

أ ـ انتقاد الأخلاق السابقة :

تمثل مقامات الصوفية الوثيقة الصلة بالأخلاق سلماً للقيم الأخلاقية السائدة في صفوف هذه الجماعة الاسلامية وفرقها ، يتفاوت شدة وانخفاضاً بالدرجة تبعاً لظروف المكان والزمان .

---

(١) انظر الفصل الثالث من هذا الباب .
(٢) ابن سبعين : (م .ت) ص ٨٢ .
(٣) ابن سبعين : (م .ت) ص ٨٢ .

فالتوبة عن الذنوب ، والخروج عن المال وإيثار الفقر ، والزهد في الدنيا والإعراض عن ملذاتها ، والورع عن المحرمات ، والصبر على المكاره ، والتوكل على الله والرضى بكل شأن ، والحرص على تعريض النفس للأحوال المتصلة بالعبادة الروحية ، ومراقبة الحق لحيازة شعور القرب منه ، والوصول الى اليقين الذي ليس وراءه مطلب ؛ كل ذلك يشكل السلّم القيمي الذي انتظم حياة المتصوفة عامة .

وأهم الدعائم الأخلاقية التي قامت عليها سلوكات المتصوفين مايلي :

١ – ردهم الأمر كله إلى الله ، حتى جعلوا حقيقة محبة الله أن يكون العبد عند منع الله إياه ومنحه سواء ، وقد وهبهم هذا شجاعة وصبراً لاينفدان . « قال اسحق بن ابراهيم السرخسي بمكة : سمعت ذا النون وفي رجليه القيد ، وهو يساق إلى المطبق (*) والناس حوله ، وهو يقول : هذا من مواهب الله تعالى ومن عطاياه ، وكل فعاله عذب حسن طيب »(١) .

٢ – إدراكهم خطر صبوات النفس على الأخلاق ، الذي الجأهم إلى ألوان المجاهدات لكسر شوكتها . نقل « الأصفهاني » أن « محمد بن الحسين قال : حدثت عن عبدالله بن الفرج العابد انه قال له رجل : ياأبا محمد هؤلاء الرهبان يتكلمون بالحكمة وهم أهل كفر وضلالة ، فمم ذلك ؟ قال : ميراث الجوع ، مُتعتُ بك . ميراث الجوع ، متعت بك »(٢) .

(*) المطبق : السجن تحت الأرض .
(١) ابن خلكان : وفيات الأعيان ج ٢ ص ١٢٦ .
(٢) أبونعيم الأصفهاني : حلية الأولياء ج ١٠ ص ١٥١ .

٣ – فكرتهم عن الدنيا التي هي « نصيب كل عبد من الهوى ، وما دنا من قلبه من الشهوات . فمن زهد في نصيبه وملكه من هواه المذموم فهذا هو الزهد المفترض . ومن زهد في نصيبه من المباح ، وهو فضول الحاجة من كل شيء ، فهذا هو الزهد المفضَّل ، يرجع ذلك إلى حظوظ جوارحه التي هي أبواب الدنيا منه وطرقها اليه . فالزهد من محرماتها هو زهد المسلمين به يحسن إسلامهم ، والزهد في شبهاتها هو زهد المتورعين به يكمل إيمانهم ، والزهد في حلالها من فضل حاجات النفس هو زهد الزاهدين به يصفو يقينهم »(١) .

إلا أن عصر ابن سبعين الذي كثرت فيه الفتن والأزمات ، وتفاوتت المواقف الأخلاقية والقيم فيه بسبب ذلك كثيراً ، يعرض علينا اختلالاً قيمياً دفع أبا محمد إلى موقف رفض ، هو امتداد مواقفه الأخرى من الفقه والتصوف والكلام والفلسفة جملة ، فاعتبر الأعراف السائدة والقيم الأخلاقية المألوفة في زمانه قاصرة عن درك الغاية الشريفة : حقيقة أن لاموجود إلا الله ، بسبب من العيّ الذي أصابها فأضحت كسيرة لاتفيد .

لذا أوصى أصحابه أن « اكفروا بالحقيقة التي في زمانكم هنا ، وقولوا : عليها وعلى أهلها اللعنة ، فانها حقيقة كما سمي اللديغ سليماً . وأهلها يهملون حدّ الحلال والحرام، ويستخفون بأشهر الحج والصوم والأشهر الحرم،قاتلَهُمُ اللهُ أنّى يُؤْفَكون »(٢). وسبب ذلك عنده أن الناس قد « غلبت عليهم أحكام الجهل ، وأكثروا من جميع الأعراض

---

(١) أبوطالب المكي : قوت القلوب ج٢ ص ١٩٢ .

(٢) ابن سبعين : (م .ت) ص ٢٠٢ .

للولد والأهل . وحرموا مزيّة الرحمة والعون . وأسعفوا بسيرة أبي جهل وفرعون » .

وقد حذّر ابن سبعين من الاتباع المبتسر لدعاة الأفعال التي تدخل في إطار الأخلاق النظري ، ولفت النظر إلى أن « طاعة الله مادة الفضائل كلها ، بل هي الصورة المقوّمة بأنواع الخير المحض . . .فلا تسمع كلمة كل ناصح ، وإن كان يأمر بالتقوى ، حتى تسأل عن سيرته ويشهد له لسان التجربة والاختبار ، فإنه قد يسمع الحق من لسان المبطل ، من حيث الحق ومعه على أي حال » (١) . وعلى هذا الأساس حدد ابن سبعين الباعث الأخلاقي وما يتعلّق به من معيار الأخلاق ، وصنّف الناس تبعاً للخير والشر .

ب ــ الباعث الأخلاقي :

يتسم الباعث الأخلاقي عند ابن سبعين بالخير أو الشر ، بالإضافة إلى شرف أو خسة الموضوع الذي يتعلّق به . فإذا « كان الشيء الذي تطلبه الهمة جليلاً قيل في الهمة : إنها جليلة ، وإن كان خسيساً قيل في الهمة : إنها خسيسة » (٢) .

وهو يقول بأن لا بدّ لكل متوجّه سعيد أو شقي أو جاهل أو غافل أو عالم من « خير ما يتشوّق إليه في شأنه الذي هو فيه ويطلبه » . ويذهب إلى أن الخير لا يطلق حقيقةً ولا يعقل إلا في الخير الذي هو سبب السعادة ، توجد عنده أو به أو معه أو فيه أو منه أو إليه أو عليه أو عنه أو له . ويضع لذلك الأصول والأسس .

---

(١) ابن سبعين : (م . ت) ص ١٩٣ .
(٢) ابن سبعين : (م .ت) ص ٢٤١ .

١ ـ **معيار الأخلاق** : يلخص ابن سبعين رأيه في معيار الأخلاق بقوله : « عليك بالسيرة الجميلة التي هي الأفعال المحمودة التي يدور الانسان عليها في حياته ، ويجعل وكده أن يفعلها ويتخلق بها ، ويعامل بها ذاته وغيره ، ويجعلها مقدمته لمقاصده الكريمة » (١) . معتبراً في هذا الشأن « الاستقامة هي رأس العمل مع العلم وزوال الكسل والملل » .

ويفيد أن « من يقول الحمد لله على كماله في عبده . يمكن أن يدخل في زمرة الكُمَّل . بل الكامل هو الذي يقول : الحمد لله على ت وعلى م وعلى ك » (٢) .

٢ ـ **الغفلة والجهل** : ثم يفرق في الاصطلاح بين الغفلة والتغافل ، مساوياً بينهما على المستوى الأخلاقي ، فالغفلة والتغافل « يستلان الخير ، ويخصصان الشر » . ولقد قدم تسويغاً لاعتباره الغافل والمتغافل واحداً ، فقال : « إن الغافل تؤديه غفلته إلى الفساد ، والمتغافل يؤديه تغافله إلى الفساد ، فقد اتفقا في المحصول الذي هو الفساد . وليس ينفع المتغافل معرفته بما تغافل عنه إذا لم يستعمل فيه مايجب . ولايضر العاقل جهله بما لم يعلم ، إذا لم يعمل فيه مايجب ، لأنهما قد اتفقا في الإضاعة ، وتباينا في العلم والجهل »(٣) .

٣ ـ **الخير والشر** : وقد صنف الناس ، تبعاً لمنظوري الخير والشر ، في ثلاثة أنواع (٤) ، هي :

---

(١) ابن سبعين : (م . ت) ص ٢٤١ .

(٢) المصدر نفسه : ص ١٦٦ وتاليتها ، وانظر : دلالات الحروف في التصرف بالطبيعة في هذا الفصل .

(٣) المصدر نفسه : ص ٢٤١ .

(٤) ابن سبعين : (م . ت) ص ١٦٧ .

١ – رجل هو الحق المحض ، وخبره يتوقف قطعه وهذا لايصح .

٢ – رجل هو الباطل المحض ، وخبره لايقف في شيء ولا يقف له شيء .

٣ – رجل من السابقين .

ورأى أن من قام به خوف الله فعليه أن لايلتفت للأفعال ، لأنها ضعيفة الإعانة قوية الضجر والضرر .

فان عزم الانسان الباحث على الخوف ، فذاته أولاً ، فانها تحيل إليها كل التعلقات . وفي نفس العذاب عين العافية ، وسبب الألم هو بعينه سبب اللذة (١) . والنبيه هو الذي لايقنع من الله بجميع أفعاله ، ولايطلب منه إلا الذي يحمل منها إلى الذات ، ويعين اللذات الصادرة عنه (٢) .

ويعلن ابن سبعين – بعد ذلك – موقفه تجاه الباحث عن الحق وواجده ، فيقول : « سررت بمن حذقته العلوم وهذبته هداية المعارف ، ودبّرته نهاية العارف . وآمنت بمن وجد الحق فلم يجد بعده ، ولا وجد قبله ، مع كونه قبل أن يجد وجد ، وذلك ذلك ذلك أسرار الله خزانتها فؤاد الثابت السليم »(٣) .

ثم يطلعنا على رأيه في أخلاقية الفعل الانساني ، بقراره أن « كل مايفعله الانسان من خير أو شر ، إذا اعتبر من حيث الحكمة والفطنة

---

(١) ابن سبعين : (م .ت) ص ١١٢ .

(٢) ابن سبعين : (م .ت) ص ١١٣ .

(٣) ابن سبعين : (م .ت) ص ١١٥ .

والجبروت ، حُمد واستحسن وعظم ونسب إلى الخير بموصوفه وإلى الشر بفعله (إن كان فعل شراً) . فالخير في المحل والقصد الأول ، والشر باللواحق والمضاف المنفعل والقصد الثاني »(١) .

وهذا يعني أن ابن سبعين يعتقد أن « الشر ، والخير ، والكمال ، والسعد ، والنعمة ، والرضوان، وما أشبه ذلك، من الأسماء المترادفة»(٢).

الخير ومتعلقاته :

مرّ معنا أن عبد الحق يعتبر الخير هو مايتشوق اليه كل شيء في شأنه الذي هو فيه ، وبه يتم وجوده . ولابد من تفصيل الكلام فيه بحسب مايظهر لنا ، وبحسب مايوجد في الأشياء ، كيما يتسنى لنا الاطلاع على متعلقاته المتعددة .

أ ـ أنواع الخير :

يقسم أبومحمد الخير المطلوب ثلاثة (٣) ، هي :

١ ـ الشيء الذي يراد لأجل ذاته ، ولايراد في وقت من الأوقات لأجل غيره . وهو الخير المطلق ، الوجود الحق .

٢ ـ الشيء الذي يراد لأجل ذاته ولأجل غيره ، كالعلم .

٣ ـ الشيء الذي يراد ويؤثر أبداً لأجل غيره ، ولايؤثر أصلاً ولا يراد في وقت من الأوقات لأجل ذاته ، مثله الدواء المر للشفاء .

---

(١) ابن سبعين : (م .ت) ص ٢٤٥ .

(٢) ابن سبعين : (م .ت) ص ٢٧١ .

(٣) ابن سبعين : (م .ت) ص ٢٤١ وتاليتها .

ويورد مفكرنا تقسيماً آخر للخير . بحسب وجوده في الشيء ، فيسميه بالذاتي والعرضي ، ويجعل لكل منهما دلالة (١) :

١ – الخير الذاتي : إذا كان في الأشياء بالذات ، كالعلم للهداية .

٢ – الخير العرضي : إذا كان في الأشياء بالعرَض ، كوقوع حجر على خرّاج فيفتحه .

لكن ابن سبعين – بعد ذلك جميعه – يرى أن الخير المحض – وحده – مطلوب العقلاء . فالعاقل متى رأى الخير الواجب ترك الممكن (٢) .

ب – السعادة :

ومما يتعلق بالخير السعادة ، فهو سببها – كما يقول ابن سبعين – توجد عنده أو به أو معه أو غير ذلك من النسب الممكنات .

وفي طريق السعادة المتحصلة عن الخير درجات ثلاث (٣)، هي :

١ – الابتداء : يخرج الانسان عن الشر المحض إلى الخير المشترك الذي لم يخلص صاحبه – بعد – عن شوائب الشر ودواعيه .

٢ – السلوك : يترقى الانسان في الخيرات باتجاه الأعلى ، مثبتاً الفرق ، متوهماً الاضافة .

---

(١) ابن سبعين : بد العارف ص ٢٧ .

(٢) ابن سبعين : (م .ت) ص ٢٤٢ .

(٣) ابن سبعين : (م .ت) ص ٢٥٤ .

٣ – الوصول : يخرج الانسان عن وهم الاضافة ويتحقق بأنه عين الخير المحض ، ويصل إلى السعادة .

ويضيف ابن سبعين إلى ذلك قوله : « الخير هو المحبوب عند جميع الناس ، وله يطلب الكل ، وعليه يعمل كل صاحب مذهب محمود أو مذموم (٥) »(١) .

وقد وضع مرتبتين وسيطتين بين السعداء والأشقياء (٢) ، هما :

١ – الصم السعداء : هم الذين حصّلوا علوم الشريعة الظاهرة والباطنة ، وتخلّقوا بها واستجابوا لله ورسوله بغير هوية الانسان . فانهم فهموا أمثاته ولم يكشفوها ، وهم الذين يخاطبهم التعليم ويتكلم معهم بالشك المضاف إلى إرشاد التنبيه .

٢ – الصمُ الذين توسطوا بين السعداء من الصم والأشقياء : منهم الفلاسفة . وأنواعهم هي :

النوع الأول : كل من يُحمد قبل الشريعة وبعدها .

النوع الثاني : من يُذم قبل الشريعة ويُحمد بعدها .

النوع الثالث : من يحمد قبلها ويذم بعدها .

النوع الرابع : هو الذي تحته ضد الأول .

---

(٥) أضاف التفتازاني كلمة : « المحض » بعد كلمة الخير في هذه العبارة ، فسبب ذلك تحريفاً لمقصود ابن سبعين منها ، والتوقف في الشطر الأخير منها : (عليه يعمل كل صاحب مذهب محمود أو مذموم) يظهر غلط هذه الاضافة ، حيث أن الخير المحض ليس غاية صاحب المذهب المذموم ، بل الخير النسبي . وهذا قال ابن سبعين : إن الانسان « يترقى » في الخيرات باتجاه الأعلى ، مثبتاً الفرق ، متوهماً الاضافة . ولهذا – أيضاً – فرق في مراتب السعادة .

(١) ابن سبعين : (م . ت) ص ٢٥٤ .

(٢) ابن سبعين : (م . ت) ص ٢٦٧ .

ج – اللذة والألم :

وتحدث عن اللذة التي نحسها بتحصيل الخير ، وقال : إنها « زائلة حائلة » فيما يخالف تحصيل الخير المحض ، لكنها « مركوزة في جوهر السعيد ، تصدر منه عنه . ويجدها إذا انصرف إلى نفسه ، وإذا ترك حواسه ، ورفض العالم المحسوس وتشبه باللطيف منه ، وكان كالمفارق عنده ، وتوجه بالمفارق إلى المفارق »(١) .

واعتبر – من جهة ثانية – أن « سبب الألم هو بعينه سبب اللذة ، لأنها بالنظر إليها تحيل الأحوال كلها إلى الخير والسعادة . وهذه في نفس الولي نفس اللـــذة : فان كان الحس يتألم ، وقد يستغرق في جلالها ويفوته الألم ، وقد يتصرف في نفسه فيرفع ، وقد لايطلق على الولي : إنه يتألم – مع التحصيل المحض ، وقد يطلق بوجه ما »(٢) .

وكيما يتحقق لابن سبعين الربط بين اللذة والسعادة على نحو خاص ، عرض للذة عند الفلاسفة ، ونقد آراءهم فيها ، فاتحاً السبيل أمام المحقق المقرب ، منخطياً زائداً فضلاً :

١ – **عند الفلاسفة** : يفيدنا عبد الحق أن الفلاسفة تضع « للنفس الحكمية » لذّات ثلاثاً تتحقق في ثلاثة أوضاع (٣)، على النحو الآتي :

الأولى : لذة الوقوف على حقائق الأشياء بما هي ، وصلاح الحال فيها، وحصول المطالب الروحانية ، والتصور التام ، والتصديق المستقيم

---

(١) ابن سبعين : (م .ت) ص ١٧٩ .

(٢) ابن سبعين : (م .ت) ص ١١٢ .

(٣) ابن سبعين : بد العارف ص ١٠٨ .

الثابت ، واتصالها بالعقول الفعالة فيرجع العلم والعالم والمعلوم واحداً وتتصف بالكمال الانساني ، ويخلص جوهرها حتى تصير مفارقتها مفارقة تامة ، ولاتحتاج إلى تجريد غيرها لها .

الثانية : لذة العلم بالمبدع الأول وشرفه ، وماهو عليه من الغبطة والفضل والعزة والعلو والكمال والقرب من الأول الحق ، وكون جوهر هذه النفس الناطقة كجوهره ، وأن الروحاني واحد لاخلاف فيه ، وإن تنوعت الموضوعات ، فالجوهر واحد ، ولاخلاف بين : العقول التسعة والعقل الفعال والنفس الكلية والنفوس الجزئية والمفارقة الروحانية .

الثالثة : لذة معرفة الحق ، الواجب الوجود ، والسرور به ، والفَنَاء في حبه ، واستحقاق آنيته لجميع الآنيات ، وهويته لجميع الهويات والغيبة عنها وعن جوهرها ، والحضور عنده .

وكذا يفيد ابن سبعين أن الفلاسفة ترى في « لذة النفس النبوية » أنها أشرف وأرفع من ذلك ، لكونها أعلى وأرفع نسبة من جميع النفوس ، مع كون جوهرها متماثلاً مع الجواهر الروحانية ، إلا في لواحقها ، فان النفس النبوية واحدة في ذلك .

ويقول بغلط أولئك الذين قالوا : إن السعد والمعراج والوحي في اتصال النفس بالعقل الفعال (١) .

٢ — **مع المقرب** : بعد نقد ماذهب إليه الفلاسفة في اللذة ، يعرض ابن سبعين مذهبه فيها بإلماعات ؛ فيرى أن المقرب أو المحقق لايعقل للسعادة ماهية في نظره ، إذا تم عنده معقول الانسانية ، ولايعقل

(١) ابن سبعين : بد العارف ص ١٠٨ . يلاحظ مخالفة هذا الحكم لنظرية الفيض .

للانسان هوية إلا بالقرب من الأول الحق . وبقدر مرتبته من الأول تكون سعادته ، وحيث ينتهي علمه تنتهي سعادته .

ويرى أن اللذة لاتصح إلا بالسعادة ، « والسعادة هي معرفة الحق وما يجب من أجله . وهذا لايتم إلا بالواجب الوجود الذي هو الأول الآخر والخير المحض والسعد واللذة ، وهو البدء الذي يلزم لكل موجود سواه »(١) .

فالمحقق يتجاوز وهم الاثنية بإطلاق الوحدة ، ويرى أن الخلق عين الحق ، فلا اتصال ولا انفصال .

ووضع اللذة – عنده – فيه حالتان (٢) :

١ – قد تكون اللذة تابعة ، وهي النفسانية التي يكون الأصل فيها المقام والإدراك ، وهي الواردة عن محرك العلم .

٢ – قد تكون اللذة غير تابعة ، وهي التي ترد صورة روحانية وكأنها معقول جوهر المدرك ، وذلك أن المتعلق هناك وما هو شيء غير محض الوجود .

ويقول ابن سبعين بأن سعادة المقرب « لايفهم من مدلولها مايفهم من السعادة ، فلا يطلق عليه سعيد ، إذ الأشياء على حقيقتها عنده . وهو بالجملة في حروف التقديس والعبودية الخلافية والدعوة الماحية »(٣) .

د – النعمة :

وضمن هذا الاطار ، إطار الحديث عن الخير ومتعلقاته ، يرى مفكرنا أن « نعمة المنعم الذي أوجب شكره علينا وأرسل زائده إلينا

---

(١) ابن سبعين : بد العارف ص ١٠٩ .

(٢) ابن سبعين : بد العارف ص ١٠٩ وتاليتها .

(٣) ابن سبعين : بد العارف ص ٤٠ .

ودلنا عليه به وجذبنا بفضله اليه . تتعلق بجوهر العبد السعيد . . (وهي التي) تصدر من الأول الواحد الذي لاواحد قبله ولاسبب له ولانظير ولاترد عليه نعمة من غيره ، ثم تنزل إلى الآخر ، ثم تعود إلى الأول وتعمّ الحظّ كله ، وتطلع بالتركيب منها عليها بها اليها ، وتنزل بالتحليل كذلك .

فمن حقق ماهيتها وطابها بالواحد الأول الذي لاأول له . تجوهر بالجوهر المذكور ، وحكم مابعده ، وتصرف فيه بالنعمة المذكورة .

ومن طلب ماهية ماهيتها وجدها بين جوهره وتعلّقه .

ومن طلب ماهية ماهية ماهيتها وجد المنعم ، وظفر بالفيض السيال ؛ وكان هو النعمة بعينها »(١) .

هـ ــ الرحمة :

أما الرحمة فهي أساس الثواب والعقاب عنده . « ومن نظر إلى الرحمة وتعلق باسم الرحمن ، وفكر بالرحمانية ، طاب عيشه وحسن أنسه وأنيسه وسبح في بحر الرجاء »(٢) .

ويذهب مفكرنا إلى أن « حسن الظن بالله » يقول : « كل موجود بالله تعالى تقال عليه الرحمة ، وتقوم به ، وتفعل فيه ، وتلحقه ، فيقول : ولابدّ للنار أن يعدم عامرها ، فينتقل بذلك إلى أحسن حال ، ويستدرج بالرحمة الخاصة إلى الرحمة العامة »(٣) .

---

(١) ابن سبعين : (م .ت) ص ٢٠٦ .
(٢) ابن سبعين : (م .ت) ص ٢٤٤ .
(٣) ابن سبعين : (م .ت) ص ٢٤٤ وتاليتها .

ثم يتجاوز ذلك إلى النقطة الهامة التالية إذ يقرر أن « الرحمة هي الفاعلة ، ولها يُرجع ، ولايعتبر العمل معها ، وبها يدخل الكل الجنة . فان الله لايجب عليه شيء » .

ويفسر الاختلاف القائم بين الأحكام التي نطلقها على الفاعلين بما فعلوا ، بأننا « إذا قلنا : هذا دخل (الجنة) بعمله ، وهذا أعطي على عمله الصالح الدرجات السنية ، وهذا جوزي بعمله ، وهذا من الأبرار ، وهذا من المقربين ، إنما قصدنا بهذا كله القصد الشرعي » . ويخطو إلى تبيان رأيه ، فيرى أن « القصد العقلي (هو) أن رحمة الله هي الفاعلة ، وهي العامة ، وهي مهيئة للخير ، وهي جاءت بالخير ، وهي عصمت من الشر ، وهي حفظت ، وهي هدت ، وهي أرشدت ، وهي هو ولا شيء مثلها »(١) .

و ــ التوبة :

ثم يوسع ابن سبعين ــ بعد الذي تقدم كله ــ مجال التوبة دون تحفظ ، ويرى أن « أبواب الله المفتوحة لانهاية لها ، لأن مواطنها لواحق القدرة الآلهية والفيض الآلهي والإمكان المطلق، ومفاتحها تخصيصه أو طريق تخصيصه . . والقناعة من الله حرمان »(٢) .

وقد تحدث عن التوبة ، تبعاً لمراحل تحصيل السعادة التي ذكرت ، فرأى أن السعيد هو الذي يجعل التوبة ممتدة مع نفسه ونفَسه ، ويأخذ نفسه بمنادمتها . وذهب إلى القول (٣) :

---

(١) ابن سبعين : (م . ت) ص ٢٤٧ .

(٢) ابن سبعين : (م . ت) ص ١١٤ .

(٣) ابن سبعين : (م . ت) ص ٢٤٢ .

١ – فعل التوبة في « البداية » إخراج الشرير من الشر المحض إلى الخير المشترك .

٢ – فعلها في « السالك » نقله من الخير المضاف إلى مضاف آخر أرفع منه .

٣ – فعلها في « الواصل » ثبوت الخير المحض ، وهذا يعني رفعه من الخير باضافة إلى الخير الذي لاإضافة فيه .

ولقد اعتبر « التوبة هي الكون وهي القيامة الخاصة ، وهي الحشر العرضي ، وهي المقدمة على نتيجة النشأة المعروضة ، وهي الحد ، وهي الفصل ، وهي السلام المطلوب ، وهي رأس التدلل ، وهي مفتاح الرسم القديم في مذهب أئمة التعليم . وفيها سبع خواص »(١) . أما هذه الخواص فهي :

١ – تفيدك في زمان العزم التحدث إذا خلوت ، وترسل لك فهم الصور ، وكل شيء تجده في الأحكام يحيلك عليها .

٢ – تفيدك الكشف ، فان برجوعك إلى الله رجعت بروحك لابجسمك ، فان صدقت أبصر الروح عالمه في الحين .

٣ – تفيدك لذة المناجاة الكامنة في ماهية جوهرك ، فان شأنك يلحق أول كلام الله لك في شأنك .

٤ – تفيدك بالإذن الدخول على حضرة صورتك التي هي بالقوة تصديقك وبالفعل في منقلبك .

٥ – تفيدك الدخول في الحضرة المذكورة وتحضر فيها مع الحاضر ، وهو يحضرك في حضرة النظام القديم .

---

(١) ابن سبعين : (م .ت) ص ٢٧١ .

٦ — تفيد الحضور المضاف مع القديم، وترشدك إلى الكف وتحضك على نوم أهل الكهف المعروف بالسكينة .

٧ — تفيدك المنقلب إلى هناك الذي بتكرار حكمه تصل وتخلص مرام شوقك ، فانها تقطع التعلق ، وتقيمك على الحق ، وتعاين الحق بالحق ويحببك بمكان مائدتك العاجلة ، ويلهمك لتصرفها ببعض حروف الصور ، وتقررك على الحضور معه من غير إضافة .

ثم تتبدى نكهة الأمل الذي لاحدود له ، وليس فيه شك ، ممزوجة بالتسليم والإرجاء والتجاوز والاستباق والتصريح ، فاذا هي دعوة إلى الصمت أو ضده . يقول مفكرنا : « التوبة والقبول والممكن والواجب ، جميع ذلك قد كان قبل الكون ، وقد أسعف بها التائب ، وقد وقع وقبلت توبته في الأزل أو بضد ذلك . والكلام في المعلوم ضرب من ضروب الجهل . فافعل الخير وفوض الأمر لله تعالى »(١) .

السلوك والتربية :

أجاز ابن سبعين في طوايا فلسفته الأخلاقية للانسان أن يأخذ بعدد من السلوكات التربوية ، التي تروض النفس للوصول إلى السعادة ، فتصل بها إلى شاطىء الأمان ، الوحدة المطلقة ، فيحقق بذلك الوجود الواجب ويغدو هوهو . وأهم ماعرض اليه في هذا السبيل : السفر والتصرف في الطبيعة .

أ — السفر وتعاليمه :

صرف غالب الصوفية اهتمامهم بالسفر في الطريقة ، إلى غايات

---

(١) ابن سبعين : (م .ت) ص ٢٥٥ .

عملية ، قصدها كبح جماح شهوات النفس وإذلالها . أما عبد الحق ابن سبعين فقد أهمل هذه الغاية بالتجاوز إلى اعتبار الغاية هي التحقق بالوحدة ، وليس الوصول إلى نموذج خلقي يتناسب وحال التقى أو الإيمان أو الإحسان ، كما رآها الصوفية السابقون . فكان له في ذلك توقفات :

١ — **المجاهدة** : اكتسبت المجاهدة عند أبي محمد دماً يجري في شريان مخالف للشائع جديداً ، اتسم بميسم الوحدة المطلقة انفراداً وتميّزاً ، فأينعت معانيها وربت .

يقول في رسالة : « من أبصر مقصوده كف عن سواه لأنه سواه ، وشرط من سُوى واستوى قطع وهم السُّوى . من قربه الله يقول : الله فقط — ويتبع هذه الكلمة بالهمة قبل النية ، ويحرر قضيته البسيطة باطلاق الهوية على الآنية ، ويمد خط تأمله ، ويقبضه أيضاً ، ويخفف عن نفسه حمل وهم : هذا ، وهو ، وذلك ، وقال ماقال الله ، ثم استقام لاعلى مدلول الأمر ، بل على فيض الآمر عز وجل »(١) .

٢ — **التقويم** : فاذا ظهر النشوز عن الوحدة ، فلابد من التقويم وتشديد المجاهدة والبذل ، ويكون هذا باتباع الوسيلة الآتية :

« غض بصر إدراكك عن غير الله ، ثم قل لنفسك : يا خسيسة المنزلة ، متى ثبت سواه حتى تستريبي فيه وتغضي بصرك عنه ؟ هوالله ، فلا هو إلا هو ، ولايمكن غير ذلك »(٢) .

---

(١) ابن سبعين : (م .ت) ص ١١٢ .

(٢) ابن سبعين : (م .ت) ص ٢١٦ .

أما إذا كان الآخرون مَن بدر منهم الحَيْد والانحراف ، فالتقويم لازب أيضاً . والأسلوب فيه مايبينه الكلام :

« القريب إلي منكم . . من يطلب الذات بعد الأدب مع الصفات والافعال ، ويغبط نفسه بالمشاهدة في القوم والرَّوْح في كامل الأحوال . وكل مخالف بان منه التخلف والفساد ، وإن كان من إخوانكم ، فاهجروه في الله . ولاتلتفتوا اليه ، ولا تسلموا له في شيء ، ولاتسلموا عليه حتى يستغفر الله العظيم بحضور الكل منكم ، ويرضى عن نفسه وحاله وعنكم ، ويخرج عن صفاته المذمومة ، ويترك نظام دعوته المحرومة »(١) .

٣ ـ السلوكية المثلى : فاذا تركنا الأصول التقويمية عند مفكرنا إلى الأصول التي يرسمها لقيام الفرد والمجتمع ، ككفالة اطمئنان وتحقق وجود ، ألفينا الذي لديه شيئاً غير كثير ، لأنه لم يكن ليهتم بالمسلك العملي مدى اهتمامه بالأساس النظري . فلنستمع إلى لمحاته في هذا الشأن (٢) :

= لازم الأدب ، وإذا كان كل شيء في موضعه جاء نصر الله والفتح من كل الجهات .

= الملك يحترم ، ولايشارك في رعيته .

= أي حاكم إمام لايعاند ولايسلم لمن يزعم أنه يكوّن قدرة إلا ببينة علمية وأخرى عملية . ويسمع منه إن كان يحب ذلك بوجه ما ، بحيث لايخجل ، ثم يلحق بما يجب في ذلك .

---

(١) ابن سبعين : (م .ت) ص ٢٠٢ .

(٢) ابن سبعين : (م .ت) ص ١٨٥ ومابعدها .

= والشاب يلزم الوقار ويجعل بيد كل برّ تقي . ويقابَل بما يظهر عليه ثم يُخبر إن كان كالغالط والمتغالط .

= والشيخ يوقَّر ، ويصبَّر على جهله – إن كان كذلك .

= والمرأة تدبر مثل الرجل ، لأن الاسلام يطلق عليها بمثل ذلك . غير أنها تُحجب وتحفظ وتدرج معها في الوصية . ولاتذاكر في غوامض العلم إلا إن كان ذلك منها طبيعة ، أو تقوم بها شبهة .

= ويعلَّم التلميذ أنواع المجد وأسبابها ، ويفرح بتجريده حتى يكون مشروح الصدر طيِّب النفس شديد الاغتباط .

ب – التصرف بالطبيعة :

قال المرسي ابن سبعين بالانتفاع من الرياضات العملية للتصرف بالهمة في عالم الطبيعة ، عن طريق الرجوع عن الحس الظاهر إلى الباطن ونزع الأوهام ، وعن طريق استخدام مكتسبات الحروف (السيمياء) والاستفادة من أسرارها ، على نحو كان الأخذ بأسبابه معروفاً في ذلك الزمان .

فقد كان من الشائع « أن المجاهدة والخلوة والذكر يتبعها غالباً كشف حجاب الحس والاطلاع على عوالم من أمر الله ليس لصاحب الحس إدراك شيء منها ، والروح من تلك العوالم »(١) .

وحكى ابن خلدون أن « هذا الكشف كثيراً مايعرض لأهل المشاهدة فيدركون من حقائق الوجود مالايدرك سواهم ، وكذلك يدركون كثيراً من الواقعات قبل وقوعها ، ويتصرفون بهممهم وقوى نفوسهم

(١) ابن خلدون : المقدمة ص ٤٦٩ .

في الموجودات السفلية تصير طوع إرادتهم » . وأفاد أن : « هذا الكشف قد يحصل لصاحب الجوع والخلوة ، وإن لم يكن هناك استقامة ، كالسحرة وغيرهم من المرتاضين » . والفرق بين هذين الكشفين هو أن : « الكشف لايكون صحيحاً كاملاً إلا إذ كان ناشئاً عن الاستقامة» لذا لابد من الاعتراف أن : « ليس البرهان والدليل بنافع في هذا الطريق ، رداً وقبولاً ، إذ هي من قبيل الوجدانيات »(١) .

١ – **التخطي** : وقد ذم أبومحمد لفيفاً من الطرق الكثيرة للتصرف بالأكوان في علم الحروف – سواء مادخل في سبل المشارقة والمغاربة – قبل أن ينحاز عنها إلى طرق « حكماء الهنود واليونان في روحانية البروج والمنازل والكواكب ورؤساء الطبايع » في التصريف وتحصيل السعادة .

فقال : إن السيمياء « خمسة أقسام : الكاذبة منها يذكرها مسلمة المجريطي صاحب رسائل إخوان الصفا . والمشكوك منها الذي يزعم ابن مسرة أنه وصله . والصحيح منها : الذي إذا وصف للفقيه سماه كرامة ، وإذا ذكر للحكيم سماه تصريفاً ، وإذا ذكر للمقرب سماه فتنة »(٢) .

وصرّح أنه « إذا حضر التحقيق والمحقق فكل علوم الملّة كناية عنه ، وحاملة إليه ، وباحثة عنه ، وراغبة فيه ، ودائرة حواه »(٣) .

وقال : إن ذلك يجب أن يصاحَب بوجود شيخ مرشد . وحدّد

---

(١) ابن خلدون : المقدمة ص ٤٧٠ .

(٢) ابن سبعين : (م .ت) ص ٢١٥ .

(٣) ابن سبعين : (م .ت) ص ١١٩ .

علاقة الشيخ بالمريد قائلاً : « وحبيبك من يدبّر أمر آخرتك ، ويعينك عليها ، ويذكرك بها ، ويهجرك ويصلك من أجلها »(١) .

٢ – **الأصول** : يذهب الأندلسي المغربي ابن سبعين إلى أن « كتاب الحروف الوضعية المربوطة بالصور الفلكية والعمل الذي عليه مدار المجتمع وفيه أسراره (هو) مقدمة الكلام المعتمد عليه في الربوط والانتظام الذي هو جامع له في المبادىء والأحكام . لأن سمته الروحانية لايعصيه منهم (فيها) أحد »(٢) .

ويشمل عام الحروف وضع الحروف الهجائية على ترتيب أبجد ، باعتبار « أن لها أسماء مشتقة من القدرة ، وقد نطقت القدرة بها ، فقال تعالى : ألـــم ذلك الكتاب ، وقال : بسم الله الرحمن الرحيم ، وغير ذلك »(٣) .

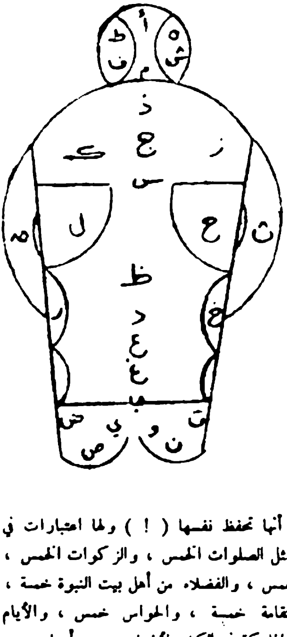
فالثمانية والعشرون حرفاً « التي هي حروف المعجم هي سرّ الله تعالى في الوجود وهي على شكل الانسان ، وهي كالشخص القائم التام الخلقة المجموع من قسمين : روح وجسد . وقد أودع الله منها في أوائل السور حروفاً مقطعة ١٤ حرفاً فهي كالروح ، والباقي منها كالجسد . فكما أن الروح خفية في الجسم باطنة فيه كذلك سر هذه الحروف ومعانيها مخفية في القرآن ، لأنه ظاهر وباطن ، فظاهره أحكام وفرائض وحلال وحرام وأمر ونهي تختص بأفعاله الأجساد ، وباطنه نور تختص به الأرواح »(٤).

ويحصر المشتغلون بعلم الحروف بدايات السور القرآنية من هذه الحروف ، بما يتراوح بين حرف واحد وخمسة أحرف ، ويرون أن

---

(١) ابن سبعين : (م .ت) ص ٢ .
(٢) ابن سبعين : الحروف الوضعية في الصور الفلكية ص ٢١٥ .
(٣) مؤلف مجهول : جواهر السر المنير ج١ ص ٦ أ .
(٤) جواهر السر المنير : ج١ ص ٦ ب .

الابتداء بالواحد – وهو الألف – ثبات توحيد الله وله المثل الأعلى في السموات والأرض. والاثنان هو مابدأ من نوره وهو الابداء الأول وهو العقل. وأما الثلاثة – الابداء الثاني بأمره – النفس. ثم الأربعة وهي الهيولى المركب تحت النفس. والخمسة هي الفلك المحيط، وهو أجل الأشكال المستديرة، وهي الحركة الدورية الدائرة بدوام دورانه يفنى العالم فلذلك صارت الخمسة أفضل الأشكال وأتم الدوائر (*).



أما قسمة الحروف على الصورة الانسانية وترتيبهـا على الأعضاء الرئيسة، كل منها في محلـه من الرأس إلى القدم، كل حرف وطبع موضوع في محله، كما في الشكل:

وسر هذه الحروف جميعها في أربعة:

١ – تصريف حرف الرأس (أ) وقوته تفعل في الحريق والحركة والعقل والذكاء والاشتراف على المغيبات، حتى على الملائكة

(*) من خواص «الخمسة» في العدد أنها تحفظ نفسها (!) ولها اعتبارات في جميع المخمسات المفروضة في سر الشريعة: مثل الصلوات الخمس، والزكوات الخمس، وشرائط الايمان الخمس، وبني الاسلام على خمس، والفضلاء من أهل بيت النبوة خمسة، والكواكب السيارة التي لها رجوع واستقامة خمسة، والحواس خمس، والأيام المشرفة من جملة أيام السنة خمسة، والقوة الماسكة في الكف لأن فيه خمس أصابع .. وغيرها مما يرتبه المشتغلون بذلك النوع من الموضوعات. (انظر: جواهر السر المنير: ص ٦ ب وتاليتها).

وما يسبحون ، والجماد وما ينطق ، وكذلك النبات والحيوان .

٢ — التصريف الثاني (حرف ج) وهو حرف الفهم ، وقوته تفعل في الفصاحة في النطق والفراسة وجريان اللسان وقوة الجنان والهمة والوقار .

٣ — تصريف الحرف الثالث (د) حرف القلب يفعل في التزكاوة والنور والتشعشع وكثرة الحسن والفطنة وقوة القلب والتهجم والجرأة والعلم والاشتراف على المغيبات والهدى والضياء والسعادة .

٤ — تصريف الحرف الرابع (ب) حرف العقد يفعل بالثبات والسكون والحركة والإقبال والإدبار والهم والتعطيل والإبطاء والإيراد من الزمن والعطب .

٥ — تصريف الحرف الخامس (غ) يصنع في الشهوة ومتعلقاتها .

أما بقية الأحرف فانها تفعل في باقي الأعضاء ، وفيها قلب الصور إلى غيرها مثل قلب الصورة الانسانية إلى الحيوانية أو النباتية أو المعدنية (١) .

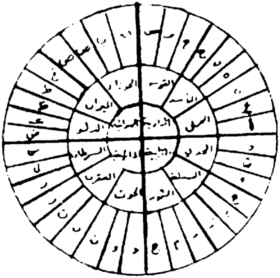
ويقول ابن سبعين بأن هنالك أربع « عزائم » على العناصر الأربعة وحروفها وعلى المنازل ، تتعلق بمنزلة القمر الموافقة لبعض الحروف ، تتيح معرفتها تصريفاً في جميع الأعمال . وفيما يلي جدول بترتيب الحروف على مذهبه :

---

(١) جواهر السر المنير : ص ٢١ أب ومابعدها .

الحروف النارية	أ	م	ه	ط	ح	ف	ش
الحروف الهوائية	ق	ى	ص	ع	ظ	ك	ض
الحروف المائية	س	ل	ر	ت	ن	و	د
الحروف الترابية	ج	م	ز	ب	خ	ث	ذ

والعزائم الأربع : عزيمة النار ، عزيمة الهواء ، عزيمة الماء ، عزيمة التراب : تتكلم بها على مايناسبها من العناصر والحروف والمنازل ، وتتصرف بها في كل ماتختاره من الأعمال والسمياء (١) . ويكون توزيع الحروف على الأبراج كالآتي :



(١) ابن سبعين : الدرج ص ١٩ ومابعدها .

ووضع ابن سبعين لكل من هذه العزائم طرقاً وشروطاً في التأثير والتأثر بحسب الغاية المطلوبة ووقف عليها عدداً من مؤلفاته (*) ، معتبراً أن من أتقن معرفة هذا العلم « فقد صار صاحب العقد والحل والولاية والعزل وله التصريف في المواليد وغيرهـا مـن الكائنات والمكونات »(١) .

وصرح مؤلف الجواهر : « إن الحكماء والفلاسفة أطبقوا على كتم هذا السر وإخفائه ، ولم يبوحوا لأحدٍ به البتة ، ولم يتكلموا في هذه الصناعة إلا بلطيف الرمز وخفي الاشارة . . حتى أن أبناء الدنيا إذا سمعوا من يتكلم في تدبير هذه الصنعة الفلسفية بالحق بالغوا في تكذيبه وذمه ؛ بل أوقعوه في محذور (٢) .

ويعقد ابن سبعين في الرسائل فصل « حكمة ونعمة وصناعة » موصياً بتدبر كلامه وجعله مقاليد الثواني المذكورة في « بد العارف » والقياس بمقتضاها على كل حكاية ذكرت هناك . فيقول : « من نظر إلى الحيوان الذي يتحرك حركة الحكيم انتفع به وبما فوقه وبما تحته وبالذي بين يديه . ومن تفكَّر في الماء الذي يترل على المولدات ويستقر فيها وعليها ويصعد على محيطها ويرسب تحتها ويكون بصيراً بالأمور الطبيعية ومحصِّلاً للعلم — يتحقق عنده أن الماء حيث الماء ، والأرض

(*) لسان الفلك الناطق عن وجه الحقائق . الدرج أو الحروف الوضعية في الصور الفلكية . الدرة المضية والخافية الشمسية .

(١) جواهر السر المنير : ص ٣٨ ب .

(٢) جواهر السر المنير : ص ٤٠ أ .

حيث الأرض ، والهواء حيث الهواء ، والنار حيث النار ، وإحكام النقض والتركيب هو المعنى المفهوم والمتمم للمطلوب والمقوم له (١) » .

ثم ينتقل إلى الحديث عن ذلك التحليل والتركيب في الموجودات المادية لاظهار وحدتها النهائية ، وائتلافها ضمن منظومة الوجود الواحد ، وإمكان الاستفادة من خصائص هذا التبدُّل ، في تركيب الموجودات الطبيعية على اختلاف الكميات والشروط ، فيقول :

« ومن اختبر فعل النار صحَّ عنده أنها تحيل بعض الأجسام إلى طبيعتها وتفرق الاتصال . وتنقض المركبات في عالم الكون بتقييد واصطلاح . ومن حقق البرودة علم أنها جمود أجزاء الهيولى ، والحرارة بضدها لأنها غليان أجزاء الهيولى ، واليبوسة تماسكها ، والرطوبة سيلانها . ومن أعاد وألح وكرر تبدلت الأعراض له . ومن جمع وفرق بنسبة ، ووزن أموره بجميع أنواع الكم وأضاف الاعتدال نال المرغوب . ومن ظهر تدبيره دبَّره هو في معاشه . والمروءة من الدين»(٢).

ويزيد مفكرنا أمر هذه الاعتقادات في العالم الطبيعي (*) درجة ، عندما يعتبرها وسيلة الوصول إلى الحقيقة ، عن طريق رد بعضها إلى بعض ، فيتحدث عن النار والماء والهواء والتراب هذه ، قائلاً : « ومن صعب عليه نيل الحقيقة يجمع في مركّبه الربع من المبدأ ، والنصف من الثاني ، والربع من الثالث ، ثم يسمي الجميع ، ويقول : الآخر من الأول والأول من الطبيعة ، ومابينهما منهما . وبالجملة : الأول يتفق مع الثاني والثالث في الجنس ، ويختلف معهما بالنوع » .

---

(١) و(٢) ابن سبعين : (م .ت) ص ٢١٥ .

(*) ترد مناقشة ذلك في « النفس والعالم » في الفصل الرابع من الباب التالي .

الانسانية التامة :

بعد أن جعل أبومحمد غاية الأخلاق تحصيل الكمال الانساني ، أصبح من الضروري تلمُّس المعالم التخطيطية الوصفية للانسانية ، كما رآها على التمام .

يقول في رسالة : « إن استطعت تكمل انسانيتك ، وتحررها من رق طلب كمالها وتجردها بتخصيص مهمل جمالها ، وتحسّنها بتفسير مجمل فصولها — فانقطع في مغارة الفوز : حيث انقطع المحققون ، تجد ثمرة الجد التي تثمر الجد . . هي الانسان النبيه أنفع من أبيه ، وأكشف للعلوم من أبيه »(١) .

وتحدث عن شأن الانسانية التامة في الوجود بأحكامه ، قائلاً : « وجدت أن الانسانية التامة بعثت إلى العالم العلوي رسولها بأنها حرة عنه ، وذلك الرسول قصدها . ثم بعثت إلى الممكن العام أنها خارجة عن حكمه . ثم وجهت إلى الواجب في الممكن أنها منه في وقت ما . ثم توجهت هي إلى العريّ الذي يأخذ الوجود الذائب عن المعتبر الأعلى ، ويربطه إلى الماهية القابلة المعقولة في المثُل المعلَّقة . وهي واحدة في الأمر الكلي ، والمظهرة في الأشخاص المنتصبة ، والظاهرة بمعنى الأمر الطبيعي ، وفي الأجسام سارية بالمشار إليها فيها »(٢) .

وقال بأن هذه الانسانية التامة ترى من وجوه كثيرة ، فهي :

١ — كثيرة بالنظر إلى واحد واحد .

٢ — واحدة بماهية ماهية .

---

(١) ابن سبعين : (م .ت) ص ١١٩ .

(٢) المصدر نفسه : ص ١١٧ .

٣ – موجودة بمضافها .

٤ – معدومة بوجه ما ، إذا طلبت المشار اليها .

٥ – ممكنة في الحكم المفروض ، وبالنظر إلى شخص شخص ، عرفته أنها خارجة عنه ، ثم توجهت بعد ماوجدت ، وغرضها الله بحيث لايكون واسطتها هو ، فان استجابَ عندها وجدتْه ، وإن أنسُها دون ذلك الوجود عبدَتْه .

وأشار – باختصار – إلى زمرة من الاعتبارات التي أصَّلها في أخلاقه وفرّعها عن فاسفته الوحدة المطلقة ، فرأى أن (١) :

١ – حقيقة محبوب الله إدراكه الأمور على مايجب وفي الوقت القريب .

٢ – معنى محبوب الله من ثبت خيره فيه وتحقق .

٣ – صدق الإرادة سبب هدى الله القريب أو علامته .

٤ – هدى الله هديته للأرواح .

٥ – تلك الهدية هدية الروح المعتبر .

٦ – مَن زعَمَ أنه ينال حظه من الله بغير حظه منه ، فقد ظلم نفسه بجهل المطلوب .

هكذا يتم ابن سبعين بناء فلسفة الوحدة المطلقة مذهباً متكاملاً .

همة عالية ودأب مستمر على مجاهدة النفس الأمارة بأخذ أسباب الحياة المتاحة في أواصرها الراحة والمكانة العالية ، وتضحية دائمة

---

(١) ابن سبعين : (م .ت) ص ١٥٨ .

من أجل الاعتقاد تدفعه إلى أن يجوب الأقطار من أقصاها إلى أقصاها ، وإيمانٌ راسخ بأن لاموجود على التحقيق إلا الله .

فهو قد أبطل — منهجياً — المناهجَ المعروفة عند سابقيه ، التي رآها قاصرة عن درك الحقيقة والوصول إلى سر الوجود ، فاستوى له منال التصنيف والنفي والتبويب والإبدال .

وإذا كان ماقاله في النفس والعالم شبيهاً بما قالته الفلاسفة ، من قريب أو بعيد ، في هذه المسائل الخلافيات ؛ فان حرصه على تقديم تصور يحل مكان الذي أبطله وهدمه يحمل في نسغه روح الوحدة المطلقة التي لاتفرِّط في اعتقادها بأن العدد والإضافة والنسبة . وبالجملة : المقولات العشر ولواحقها ، وهمٌ في وهمٍ في وهم .

وما رأيناه من توقفه في بعض المواضع عن استمرار البحث ، ليعتبر نقاط استدراك مليئة بالدلالة مفعمة بالاشارة المذهبية والنتائج المتحصلة عن مايراه من مقدمات النفس والعالم والأخلاق .

وإن الرباط الوشيج الأطراف والعرى بين ثنايا تلك الجوانب العديدة من موضوعات الله والنفس والعالم والأخلاق ، يتخذ دلالته الجياشة المتفاعلة الواحدة ، التي لاتقبل أي فصل لظواهر الوجود ، أو أي تعدد فيه ؛ ولاسيما في إطار القاعة السبعينية التي تقرر إمكان التصرف بالطبيعة ومتعلقات الأمور الانسانية والملكوتية العلوية والسفلية دون رصد ولاتجريب .

وليس يضير أبا محمد في شيء استخدامه مصطلحات سابقيه وتصوراتهم وألفاظهم وأساميهم ، في بعض الحالات والمنازع ، فهو يصعد بنا — في كل مرة — إلى ماهو — عنده — أعلى وأجدر وأشرف ،

للإحاطة بالوجود الحق قصداً أول . ومن كانت هذه غايته فلا بد أن يسوغ له مجمل الطرق التي فرضتها الإحاطة بمطلوب لم يكن هدف الفلسفات المنصرمة كلها ، وليس بالأمر الهين إدراكه أو الوصول إليه ، حيث انبسط وانقبض وانحسر وانبسط .

كما أن التفاؤل الانساني الذي يستشف من كل موضع بحث في الوجود بأنواعه المختلفة ، يغدو إحدى السمات المميزة لمذهب مفكرنا ، الذي أخذ على عاتقه الوصول بالانسان إلى الطمأنينة تجاه المستقبل الذي ينتظره ، الوجود المقدّر ، بعد أن كان الخوف من الآخرة والضلال سبيلاً دافعاً إلى التفكير في اتقاء الله ، وفي أحوال المؤمنين والحائدين عن الصراط المستقيم على حد سواء ، لأن من يفعل مثقال ذرة شراً يره .

ولقد كان ابن سبعين في تقليب الأمور على وجوهها العديدة ، متسلحاً بالرحمة التي تشمل الطائع والعاصي ، يقدم صورة صادقة عن بحث حريص على إيجاد طريق للخلاص الحقيقي من كل شائبة تعكر صفو الوجود الحق ، وغدا دأبه الدائم وشغله الشاغل الارتقاء بالفهم الانساني إلى مستوى أنفع وأرفع ، فتفرع عن ذلك – في طوايا تصانيفه – ثقةٌ بالانسان لاحدود لها ، واحترام له غير يسير .

وفي الباب التالي مزيد بيان :

الباب الرابع

تقويم الاتجاه السبعيني

يرجع هذا القسم من البحث إلى ابن سبعين المفكر ، من خلال موضوعات تصنيفه وآرائه التي قال بها ، من وجهة نظر تقويمية تنطلق من أساسين اثنين :

الأول : البحث عن مسوغ لاتجاهه بين الاتجاهات الفلسفية الدينية الأخرى ، بما هو نتاج ثقافي تغذي إفرازه البيئة العقلية والاجتماعية .

الثاني : الحديث عن بناء الفلسفة الخاص عنده ، وبيان مدى ارتباط أجزائه واستدعاء بعضها لبعض ، بما يقوم معه استواؤها اتجاهاً معبراً عن المطامح والمواقف الخاصة .

وكيما يجيىء الكلام في المسائل التي طرحها مفكرنا على بساط البحث - أو تبين فيها عنده النظر - محدد الإطار مؤتلف الموضوع ، سأعمد إلى الحديث عن فلسفته من خلال أربعة مناظير متنامة متكاملة ، لايسوغ إفرادها إلا سهولة التناول في التقويم ، كما في العرض .

المنظور الأول تقويم للعالم النفسي والعقلي الزاخر بمختلف من الآراء والميول والأهواء والتمثلات والرغبات والمطامح والردود والنزوعات والأغراض والقدرات ، مما يُلمح لدى ابن سبعين ، فيما بثه خلل أطوار معالجته وصنوف تطوراته .

وينفرد البحث عن طريقته في الوصول إلى المعرفة ، والمبادىء التي يقوم عليها هذا الجهد في فلسفته ، منهجاً وأداةً وغايةً ، فيشكل ثاني الفصول التي يُنظَر إلى نتاج ابن سبعين في إطارها .

فاذا تحقق عرض المكوّنات الدافعة ، واستنباط طريقة البحث عنده ، أتى دور التعرف على قيمة ما وجهه للأغيار من المفكرين الذين تناولوا موضوعات بحثه من قبل ، وقالوا فيها آراءهم ورسخوا أصولهم .

ثم أنتقل إلى عرض المبادىء التي اعتمدها المفكر المرسي في إقرار عقائده ، والتي أسلست له القياد بالفعل المذهبي في نتاج المتقدمين . فأرتْه مواضع قال بخطئها أو انحرافها عن جادة الحق – مطلوب العقلاء بالتحديد .

• • •

الفصل الأول

سيكولوجية
الأسلوب والمنحى[1]

يتحلى ابن سبعين بعدد من الخصائص البدنية والنفسية والعقلية التي تسلكه في إطار الفلاسفة والمتصوفين ، في الوقت الذي تميزه عنهم . ولابد من النظر في جملة الإمكانات والصفات الشخصية التي جعلت مفكرنا يمثل تجربة فردة في مضمومة الفلسفة المغربية ، والاسلامية عامة ، كيما تتضح النتائج التي وصل إليها بطموحاته العقلية من الوجهة الأسلوبية والذاتية المسببة لها .

حدود الامكانات :

تتلامح الخصائص المكونة في الشخصية السبعينية خلل سطور التصانيف زاخرة بكل جديد ، ويتولد لدى القارىء إحساس عميق بتلك الثقة غير المحدودة التي يضفيها ابن سبعين على معالجاته وخلاصات مذهبه وإيضاحاته . يضاف إلى ذلك توهج اتساع أساليبه العرضية وتعدد

مصادرها ، تصديقاً للرأي التأريخي بأن « الثقافة الأدبية في الأندلس كانت تكاد تكون عامة بين المثقفين . حتى لانكاد نقرأ ترجمة لفقيه أو أمير ، أو متصوف ، إلا نجد له شعراً ، البيتين أو المقطوعتين أو أكثر »(١) . ولقد مر لأبي محمد « شعر » مبثوث في ثنايا كتاباته النثرية .

لقد استوعب مفكرنا — كما يظهر ماخلفه من آثار — أساسات مختلف الانجازات والنتاجات الفكرية الهامة ، التي قدم العصر الذي تلألأ فيه . لذا تبدو في مصنفاته — بد العارف والكلام على المسائل الصقلية خاصة — مزايا دقة المنهج التعليمي الذي شاع في الأندلس ذاك الوقت ؛ ولاسيما تلك المواضع التي تتسم بالجدة والطرافة عنده . كحديثه عن طرق نزع الوهم والوصول إلى الوحدة المطلقة . غايته القصوى التي اعتبر نشدانها طلباً لايشاح عنه .

كما يبدو خياله الشعري الخصب متواتر الإيقاعات ، يحفل بلفيف من الآثار الفكرية والفلسفية والعلمية واللغوية المنتشرة آنذاك ، فينطبع أثر ذلك كله في مؤلفاته ، شأن غالبية المشتغلين بمثل هذه الاهتمامات(٢).

لقد بدأ تأريخ الحركة الأدبية في الأندلس مع دخول العرب إليها ، ثم بدأت نشاطات الحركة الدينية بعد ذلك بقليل ، ثم الحركة الفلسفية التي نشأت نشوءاً خافتاً ، ومعها الحركة العلمية (٣) ، فكان لهذا التسلسل أثره في المكونات الثقافية السبعينية ، من حيث الاستعمال

(١) أحمد أمين : ظهر الاسلام ج٣ ص ٩٩ .

(٢) انظر : بالنثيا : تاريخ الفكر الاندلسي ص ٣٢٣ ومابعدها . أمين : المرجع السابق : ص ٢٨٥ ومابعدها . زيدان : تاريخ اداب اللغة العربية ج٣ ص ٢٤٤ ومابعدها . خفاجة : قصة الأدب في الأندلس ج٢ ص ٢٤٥ ومابعدها .

(٣) أمين : المرجع السابق ص ٢٦٩ .

والتعدد والتنوع . لكن الذي أكسب تلك المؤثرات صبغة خاصة لدى مفكرنا هو اعتداده بنفسه ، وثقته الظهيرة باجاباته وردوده على آراء المخالفين ونقده مذاهبهم .

يقول مخاطباً إمبراطور صقلية : « وهذه التوجيهات التي وجهتها عليك لازمة لك بالقسمة العقلية ، فأنت بالوجه الأول فيها ، يقال فيك : جاهل وغير مسترشد ، لايعرف بماذا يسأل عن المطالب ، وكيف يسأل ، ولأجل ماذا يسأل . وحينئذ يقال له : مسترشد ، أو الذي يسأل عن النكرة المطلقة جاهل ، وعن النكرة الخاصة طالب »(١) .

ويردف مصححاً صيغ أسئلة فريدريك الثاني ، معبراً عن مدى فخاره وكبريائه وتقديره لنفسه : « وأنت بالوجه الثاني تقطع الهند بالفرند ، وتهرق الماء في الحبر ، وتحرك نار الجدل ولاتستطيع تطفيها ، وتروم التمويه والمخرقة . وتخفي بلادتك والله عزو جل لايخفيها ، وتقطع الفرع الذي أنت عليه ، وتنحرف عن المطلوب الذي تريد السير إليه ، لعلمي بضعف استفهامك فيما تقدم » .

ثم تدعوه آداب الحديث — بعد حين — إلى الاضافة المستدركة : « وهذه التوجيهات التي فرضتها عليك ، لم نفرضها إلا على الوجه الصناعي ، وأما أنت فلا شك عندي أنك لايصدق عليك إلا أخسها وأنقصها » .

وإذا ينتقل ابن سبعين لايضاح رأيه في ثقافة الامبراطور الرماني ، يفيد : « وأنت بالوجه الثالث قليل المطالعة للكتب ، وعري عن المشاركة

(١) ابن سبعين : الكلام على المسائل الصقلية ص ٤٧ .

والطلب ، وغير باحث عن المعارف ، وقصير الباع بالجواب المنصف والمخالف . فانك تقول : إن الشخص لايبصرها غيري ، وإن الضرورة لايحيط بها خبري وحدي » .

بل إنه ليتعدى ذلك كله ويجوزه ، بقوله : « وأنت بالوجه الرابع تقرب من الحيوان الناطق كقرب الشيء المظنون من الصادق ، وتصلح للمخاطبة على وجه الإشفاق »(١) .

فقد كانت قدرات ابن سبعين الفكرية والثقافية . التي تدفعه لهذا الموقف أظهر من أن تنكر ، وقد استأنس من القوم تقديراً له حتى دعي بلقب « قطب الدين »(٢) . وقال فيه ابن تيمية أشد أعدائه خصومة : وهو « من أفاضلهم (القائلين بالوحدة) وأذكيائهم ، وأخبرهم بالفلسفة وتصوف المتفلسفة »(٣) .

تلك المكانه والقدرات والحشد الكبير من الموضوعات المتنوعة للمعرفة ، ليست تعني مطالبة ابن سبعين بتفسير كل مافي الوجود : الذي اعتبر البحث فيه مهمته الرئيسة ، « فالفيلسوف لن يتمكن من اكتشاف قوانين الطبيعة مهما جدّ في مسعاه ، ولو نجح في ذلك لنُعِت بالعالِم لا بالفيلسوف »(٤) ، ودرس ضمن ذلك التيار .

وإذا كان عدد من المفكرين الذين تناولوا الحديث عن الحركة الفلسفية والمعارف التي تقدمها ، يميل إلى الاعتقاد بأن على الفيلسوف ،

---

(١) ابن سبعين : المسائل الصقلية ص ٤٧ .

(٢) انظر الباب الأول من البحث .

(٣) ابن تيمية : مجموعة الرسائل والمسائل ج١ ص ٧٧ .

(٤) جون كيميني : الفيلسوف والعلم ص ٩ .

كما على رجل العلم ، أن يحاول جعل أفكاره على أدق مايمكن ، وأن لايضفي من الجمال على كتاباته إلا بقدر يتوافق مع هدفه الأساسي ؛ فاني لأرى من المفيد أن أبحث عن الأسباب التي دفعت مفكرنا المرسي لسلوك سبيله تلك في عرض آرائه ، بأسلوب غامض بوجه ما ، نلمسه في أثناء عرضه فكره المختلفة ؛ في وقت أتمسك فيه بالمبدأ الذي يرى أن المسائل المشكلة لاتحلها الأقوال المسلَّم بها مسبقاً ، سواء جاءت عن طريق الفلاسفة أو العلماء .

تفسير مقترح :

كل نظر إلى الفكر السبعيني يجب أن يستلهم أفقين – بقسمة ما – يكمل أحدهما الآخر ويفضي إليه – الأول : طموحات المفكر العقلية التي لاتكاد تصل إلى فكرة حتى تسلسل منها نتائجها ، ثم تفرع عن كل من هذه النتائج عدداً من القضايا المحتملة ، وتعرض لكل منها ، ثم تعود للربط فيما بينها من جديد . والثاني : هو أن مجمل الجهود التي صرفها ابن سبعين كانت ترمي إلى غاية واحدة ، هي تحقيق الوجود واحداً . من جميع الجهات .

لذا ، يلزم البحث في بعض التكوينات والأسباب التكوينية النظرية والتصورية والانفعالية عند مفكرنا .

أ – تسويغ نظري :

تسبب الأغذية التي نتناولها توافر كمية من « الطاقة » في أجسادنا ، تحرك لدينا حياتنا النفسية العامة (١) ؛ وإلى جانب ذلك يمكن أن نميز

---

(١) تستمد الطاقة النفسية من عمليات الهدم والبناء في الجسم (الأيض الحيوي) . انظر : هول : لندزي : نظريات الشخصية ص ٥٨ .

في عملية صرف هذه الطاقة على« المستوى السلوكي » أسلوبين مختلفين . يحققان توازن الشخصية ومشاعر الاستقرار والهدوء .

يضم الأسلوب الأول : جميع الأفعال والسلوكات ودوافعها ، مما يمكن وصفه « بالبنائية أو الانشائية » ، وهي تخلف لدينا مشاعر اللذة . والطاقة المحركة لهذا النوع من الأفعال أتبنى للدلالة عليها اللفظة الفرويدية : « ليبيدو » .

أما الأسلوب الثاني : فيضم جميع الأفعال والسلوكات ودوافعها ، الداخلة في وصف « الهدمية أو الفصمية » ، وهي تخلف لدينا مشاعر الألم . والطاقة المحركة لهذا الأسلوب أدل عليها بالاصطلاح « ديدنيدو » لعدم وجود لفظ معتمد مقابل (•) .

هذه الطاقة العامة تخضع لفترات تتجلى في التوازن النفسي والاستقرار الانفعالي ولفترات اضطراب تظهر — خاصة — في حالات الانفعالات الطارئة ، ولاسيما الخوف والقلق . وتحول الطاقة النفسية الدافعة لذينك الأسلوبين الملحوظين ممكن من أحدهما إلى الآخر وميسور ، بحسب الحالات والمؤثرات والظروف المرافقة ، ويظهر أثر ذلك في مواقفنا من البيئات والآراء والمشكلات على هيئات متفاوتة .

(•) هذه اللفظة اختصار للبدايات : dy, de, ne المستمدة من العبارة الانكليزية : TheDynamic Death of our Needs مضاف إليها الاطلاق الحرفي : (do) المقابل لما في نهاية اللفظة اللاتينية Libido التي تفيد معنى الشهوة ، واستخدامها الفرويدي يدل على الطاقة الحيوية التي تدفع « غريزة الحب » . وأشار « فرويد » إلى الحاجة لوضع لفظة تدل على الطاقة التي تدفع إلى الهدم ، أو « غريزة الموت » في حينه . (انظر : موجز التحليل النفسي ص ١٨ ومابعدها .) .

ولا بد من الاشارة إلى أن غموض الكيفية التي يتم بها صرف الطاقة بأسلوبيها المذكورين أساس معتبر في الدلالة عليها ، وليس أمراً عارضاً بالنسبة لما يملكه علم النفس من معلومات في هذا الشأن .

فمن المعروف أن الانسان يلجأ – عادة – إلى سلوك ما ، بقصد إرواء حاجته أو تحقيق رغباته ، مدفوعاً بطاقة محركة لذلك الفعل . وقد يحدث تباين ملموس في الموضوع أو الوسيلة التي يحاول بها الشخص إشباع رغباته أو حاجاته ، نظراً لقابلية الطاقة النفسية للإزاحة ، حيث يمكن صرفها بطرق مختلفة .

وهذا يعني أنه إذا تعذر الحصول على موضوع ما ، سواء كان ذلك لغيابه أو لوجود عائق داخل الشخص ذاته ، فان الطاقة يمكن استثمارها في موضوع آخر ، ثم تحدث إزاحةٌ أخرى وهكذا ، بحيث يمكن إبدال الموضوعات بعضها ببعض .

فاذا كانت الرغبات على المستوى الفكري ، الذي يتعلق بالمطامح أو الأهداف أو الآمال البعيدة أو المستقبل المصيري ، أو نظرة الشخص الأنموذجية لنفسه وما يتعلق بذلك من أمور غامضة ؛ غدت طرق صرف الطاقة المحركة لهذه المشاعر أكثر تداخلاً واشتباكاً وتعقيداً وغموضاً ، الأمر الذي يؤدي إلى ظهور سلوكات رمزية في هذا الصدد .

هذه السلوكات الرمزية تنوب عن السلوكات الصريحة الواضحة ، في تحقيق الفعل والخلاص من الضغط المحرك لحياتنا النفسية المتعلقة بالموضوع الذي يستأثر باهتمامنا ، أو يعتبر عقبة أمامنا .

وقد تتجلى هذه السلوكات الرمزيات على شكل أفكار يعبر بها الشخص عن مايراه في الموجودات والكون والمصير الانساني ، وماهو مرتبط بذلك أو متعلق معه ، فتحمل في طواياها حشداً من الرغبات والآمال والطموحات غير قليل ، مما يشف عن المخايل والمكوِّنات العقلية والعاطفية والعقيدية لشخص دون آخر من سماته الخاصة .

من هذه النقطة – بالتحديد – سأسلّط الضوء على اتجاه التصوف بخطوطه العريضة ، ثم على مذهب ابن سبعين الفلسفي خاصة .

ب – الاتجاه الصوفي :

الاسلام دين ذو رابطة ثنائية ، لم يجعل بين الانسان والله أي موجود آخر وسيطاً ، بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة ، على الرغم مما يظهر من أسلوب الجماعية النسكية فيه ، ومن طموح إنساني شامل في تعاليمه العقيدية .

وناظمه الاعتقادي توحيدي ، لرده كل شيء إلى الخالق الأول الآخر الفرد الصمد .

ولغة صياغته – القرآن – غير محددة ، تنطلق من عموميات ذات أطر واسعة في تخاطبها وحدودها التوجهية وأساليب تكوينها المبني على السرد التاريخي القصصي ، مما يتكأ عليه من حين لآخر ، بما يخدم الظرف أو لغاية الاستشهاد ودون تقيد بالإطار الزماني المحدد .

لذا ، فهو دين عربيٌّ – بالدرجة الأولى – يناسب خيالَ وطموح التصور واللغة العربيين اللذين ترعرع بين ظهرانيهما . فالخيال العربي خصب ومتسع اتساع الصحراء التي كانت مهد الاسلام ، مشرق الديباجة ، تجتذبه الكلمة المجنحة الموحية ، التي هي لا بالشعر ولا بالنثر ، وتستأثر باهتمامه النكتة التعبيرية والنحوية الطريفة .

استخدم العرب الكتابة في العصر الجاهلي لأغراض سياسية وتجارية ، ولكنهم لم يخرجوا بها إلى أغراض أدبية خالصة تتيح لنا أن نزعم أنه وجد عندهم لون من ألوان الكتابة الفنية . وكل الذي نستطيع ادعاءه

لهم حقاً – عن طريق الوثائق الصحيحة – هو الأمثال والخطابة وخطب كثيرة (١) .

ويرى « جيب » أن الذكريات التي صانتها لنا أحاديث العرب المنقولة عن النشاط الأدبي ، هي : « الشعر وبعض الأمثال والحكم ، وقد صانت أيضاً بضعة أمثلة من البلاغة والبيان وبعضاً من القصص ، ثم لاشيء . هذه المنتجات قد وجدت بلا شك كما تؤكد لنا الأحاديث المنقولة ، ولكن مما يستحق الاعتبار أن هذه كلها من أنواع الأدب التي قد تناقلتها الألسن شفوياً لاكتابياً ، مثل الشعر القديم . بل إننا لنشك فيما إذا كان الجاهليون قد اعتبروها بمثابة إنتاج في اعتبارهم للشعر . كما نشك فيما إذا كانت هذه المنتجات قد تنوقلت لأكثر من جيل أو جيلين ، إلا إذا اتفق أنها اتصلت اتصالاً وثيقاً بقصيدة عصماء »(٢) .

ولم يكن في مكة مع مجيء الاسلام سوى سبعة عشر كاتباً (٣) ، وفي المدينة أحد عشر (٤) ، وبين البدو نفرٌ يعرف الكتابة أمثال : أكثم بن صيفي (٥) خطيب وحكيم « تميم » ، وابن أخيه حنظلة بن

---

(١) شوقي ضيف : الفن ومذاهبه في النثر العربي ص ١٩ وتاليتها .
(٢) هاملتون جيب : دراسات في حضارة الاسلام ص ٢٩٤ وتاليتها .
انظر Galwash : The Religion of Islam pp. 16 -
(٣) البلاذري : فتوح البلدان ص ٤٧١ .
(٤) المرجع نفسه : ص ٤٧٣ .
(٥) الميداني : مجمع الأمثال ج٢ ص ٨٧ .

الربيع الذي غدا واحداً من كتاب الرسول (١) ، وكذلك الشاعر البكري المرقش الأكبر (٢) ، ولبيد بن ربيعة العامري الشاعر (٣) .

« والأمية يومئذ صفة عامة في الصحابة ، بما كانوا عرباً ، فقيل لحملة القرآن : قراء ، إشارة إلى هذا ، فهم قراء لكتاب الله والسنة المأثورة » (٤) .

لذا فقد « كان طبيعياً أن يستكين العرب أمام هذه الذروة الرفيعة من البلاغة والبيان ، وهي ذروة ليس لها في اللغة العربية سابقة ولا لاحقة ، ذروة جعلت العرب حين يستمعون إلى آية من القرآن تعنو وجوههم لربهم ويخرون ركعاً وسجّداً مشدوهين بجماله مبهورين ببلاغته»(٥) .

لغة « قريش » العربية هي اللغة الرسمية لقرآن المسلمين ولعقيدتهم ومناسكهم ، بما فيها من جو خاص (*) هو مطلب كل مسلم ، حتى يصل إلى الرضى النفسي المتحصل من تفهم أوامر الله في عوالمه .

---

(١) الجهشياري : الوزراء والكتاب ص ٢١٢ .

(٢) ابن قتيبة : الشعر والشعراء ص ١٠٤ .

(٣) الأصفهاني : الأغاني ج ١٤ ص ٩٠ .

(٤) ابن خلدون : المقدمة ص ٥٤٣ .

(٥) شوقي ضيف : المرجع المذكور ص ٤٥ وتاليتها .

(*) يتمثل الجو الذي تتميز به لغة القران - لغة قريش ، بما فيها من مفهومات وألفاظ وصور ناشئة عن أن مجمل كلامها « لم يؤخذ عن حضري قط ، ولا عن سكان البراري من كان يسكن أطراف بلادهم المجاورة لسائر الأمم الذين حولهم . فانه لم يؤخذ لا من لخم ولا من جذام ، لمجاورتهم أهل مصر والقبط ، ولا من قضاعة وغسان وإياد ، لمجاورتهم أهل الشام وأكثرهم نصارى يقرؤون بالعبرانية ، ولا من تغلب واليمن ، فانهم كانوا بالجزيرة مجاورين لليونان ، ولا من بكر ، لمجاورتهم للنبط والفرس ، ولا من عبد القيس وأزد عمان ، لأنهم كانوا بالبحرين مخالطين للهند والفرس ، ولا من

« ولاخلاف بين العلماء في أنهم لم يتمكنوا حتى الآن من العثور على أي نص جاهلي مكتوب بهذه اللهجة التي نزل بها القرآن ، والتي ضُبط بها الشعر الجاهلي ، لامن الجاهلية البعيدة عن الاسلام ، ولامن الجاهلية القريبة منه ، مع أنهم تمكنوا من العثور على كتابات جاهلية مدونة بلهجة عربية أخرى ، تعود إلى عهد لايبعد كثيراً عن الاسلام ، مثل النص المعروف بنص (حرّان) المدون سنة ٥٦٨ م »(١) .

وإن مافي القرآن من خصائص البيان والمعاني والبديع ، والبلاغة بالجملة (٥) . كاف لجعله متميزاً — إلى حد شديد البعد — عن جميع ماسواه في العربية ، إلى جانب أن لغته موظفة لخدمة أغراض إيمانية

أهل اليمن لمخالطتهم الهند والحبشة ، ولا من بني حنيفة وسكان اليمامة ، ولا من ثقيف وأهل الطائف ، لمخالطتهم تجار اليمن المقيمين عندهم ، ولا من حاضرة الحجاز ، لأن الذين نقلوا اللغة صادفوهم حين ابتدؤوا ينقلون لغة العرب قد خالطوا غيرهم من الأمم ، وفسدت ألسنتهم » . (انظر : السيوطي : المزهر في علوم اللغة وأنواعها ج١ ص ٢١١ وتاليتها . ومثله : السيوطي : كتاب الاقتراح في علم أصول النحو ص ١٧ وما بعدها) .

فكيف الحال وقد دخلت شعوب وجماعات ذات ثقافات وعقائد وأديان ولغات غير عربية على الاطلاق في إطار الاسلام ؟ ثم التأمت جميعها في منظومة فكر اعتقادي واحد ، تنقل أصوله ومبادئه لغة قريش نصوصاً قرآنية .

(١) جواد علي : المفصل في تاريخ العرب قبل الاسلام ج٢ ص ٢٤٨ .

(٥) الكلام : باعتبار « المعاني والبيان » يقال إنه « فصيح » من حيث اللفظ ، إذا كان بيناً ظاهراً متبادراً إلى الفهم مأنوس الاستعمال لمكان حسنه . فالنظر في الفصاحة يكون إلى مجرد اللفظ دون المعنى . ويقال عن الكلام « بليغ » من حيث اللفظ والمعنى جميعاً ، فيكون مطابقاً لما تقتضية حال الخطاب مع فصاحة ألفاظه . أما « البديع » فأمر خارجي يراد به تحسين الكلام لا غير . (انظر : أحمد الهاشمي: جواهر البلاغة ص ٤ ومابعدها) .

تجعله وحدة فردة ، تضيع معها كل مقارنة تقف عند حدود المقابلة البلاغية أو العقيدية .

ولقد كانت المعجزة الأساس التي فتنت ألباب العرب في الدعوة الاسلامية ، هي اللغة التي عجز معاصرو الرسول عن مجاراته فيها . فلقد كان العرب « قبل الاسلام وبعده منقسمين الى فئتين: فئة الخاصة التي كانت تتطلع إلى صقل لغتها وتحسينها ، فتسمو في تعابيرها إلى مستوى أرفع من مستوى التخاطب العادي . وفئة العامة التي كانت تكتفي بحظ قليل من فصاحة القول وبلاغة التعبير ، وتمضي – تبعاً لتقاليدها الخاصة وبيئاتها الجغرافية الخاصة – إلى الاستقلال في صياغة جملها وتركيب مفرداتها ولحن أصواتها . فمهما تكن اللغة العربية قد صُقلت وتوحدت قبل الاسلام، ومهما تكن وحدتها قد قويت وتمت بعد الاسلام، لايسعنا أن نتصورها إذ ذاك إلا مؤلفة من وحدات لغوية منعزلة متمثلة في قبائلها (*) الكثيرة المتعددة »(١) .

(*) أمثلة الاختلاف بين اللهجات المحلية كثيرة منها : الكشكشة ، وهي في ربيعة ومضر ، يجعلون بعد كاف المؤنث شيناً ، فيقولون : رأيتكش وبكش وعليكش . ومن ذلك الفحفحة في لغة هذيل ، يجعلون الحاء عيناً ، فيقولون راع بدل راح . ومن العجعجة في لغة قضاعة ، يجعلون الياء المشددة جيماً ، يقولون في تميمي : تميمج . ومن ذلك الطمطمانية في لغة حمير ، كقولهم : طاب امهواء ، أي طاب الهواء.ومن ذلك شنشنة اليمن ، تجعل الكاف شيناً مطلقاً ، مثل لبيش اللهم لبيش، أي لبيك . ولخلخانية . أعراب الشحر وعمان ، كقولهم : مشاالله كان ، أي ماشاء الله كان . وعنعنة تميم ، تقول في موضع أن : عن . وغير ذلك وافر . (انظر : صبحي الصالح : دراسات في فقه اللغة ص ٦٧ ومابعدها) .

ولا يخفى ماينشأ عن ذلك من اختلافات المعاني والدلالات الاجرائية ووحدة المقابل التصوري للكلمة الواحدة ، في وقت انعدم فيه وجود المعاجم اللغوية المقارنة والدراسات الفيلولوجية ، التي تصبح ناظماً يحصر الخلافات ؛ إلى جانب الأمية التي هي صفة عامة في ذوي اللفظ البسيط والراقي على حد سواء .

(١) صبحي الصالح : دراسات في فقه اللغة ص ٦٥ .

أما طريقة النص الديني الإقناعية ، فتستند إلى دلالات المضامين اللغوية ، بما فيها من ضمنيات تباين تأثير أساليب الحوار ، وتترك المدلول الاصطلاحي الطبيعي أو التجريبي أو العلمي ، إلا في وقائع نسكية أو عقيدية معلومة ، أو هي لاتتبناه على الأقل .

كما أن من السمات الرئيسة لهذه الطريقة ، توليدها الأخيلة والتصورات عن طريق الترابط والتداعي وأحلام اليقظة ، واعتمادها الإثارات الانفعالية المحركة للشجون والأهواء ، بل وللأحزان والمنغصات والمخوفات من المستقبل أيضاً .

وهي تلجأ للمداخلات القصصية والتاريخية ، في حدود التشابه والمماثلة ، بعد اختزال حركتها الزمنية وإعادة تركيبها على شكل « نمطي » يتكرر بالضرورة ، وبما يخدم إطارها السردي العام في مواضع الشبه أو الالتقاء .

وجميع ذلك يكرس – دوماً – الإيمان بمنظومة أولية محصلة من المفاهيم ، تشكل جملة المعتقدات الدينية الاسلامية ، مما هو مستحدث أو قديم أعيدت صياغته على نحو جديد ملائم .

ولقد بدأ نمو منظومة الاسلام ، واتساع تعاليمه ومجتمعه باطراد ، طوال عهود توسع إطاره الفئوي ، بدخول الأقوام الجدد إليه ، حاملين تراثاتهم الثقافية معهم ، ثم بتأثير انضمام عقائد واتجاهات دينية أخرى سابقة ؛ حيث اختلط بالتعاليم الاسلامية عديد من المناحي والسبل شديدة الاختلاف عن الجسم الذي يحملها ، أو ترتكز عليه بانتمائها العام (١) .

---

(١) انظر Demobynes : Muslim Institutions, pp. 208.
Galwash : The Religion of Islam, pp. 81.

فظهر في الدين فرق ومدارس وجماعات ، بلغت تعاليمها الحرفية حد التناقض النوعي بينها (١) . لذا « فلا عجب اذا اقتصر (القرآن) على تحدي خاصة العرب القادرين على التعبير بتلك اللغة الموحدة »(٢) .

والتصوف – على محمل التخصيص – مجال زاخر رحب لهذه المفارقات والتلوينات الدينية والفلسفية في المعاملات والعبادات . فهو طريقة لفهم العالم وتعميق الاتصال به ، وليس منهجاً لتفسيره ، إلا في حدود الابتعاد عن أسلوب التصوف ذاته .

هذا النوع من الفهم للعالم يولد في حياة الأشخاص الذين يمارسونه مجموعة من مشاعر اللذة والألم ، في الوقت الذي يمثل فيه أسلوباً لانفاق الطاقة النفسية ، وتظهر في ذلك بصمات على السلوك الشخصي لاتخفى

فالمتصوفون يتسمون بظهور خصائص توليد الفرح واللذة والسعادة من حالات التعب الجسدي ومجاهدة النفس والحزن الناشيء عن إذلالها أو المستقى من وقائع المأساة اليوميـــة . وهم يبدعون الضد من الضد ،

---

(١) وقد قام إلى جانب الفرق الاسلامية الدينية الكثيرة المتماندة ، ذات المشارب والاتجاهات المتباينة ، عدد من المدارس النحوية والأدبية والفقهية اللغوية أذكت الصراعات في مناحي التفسير الذي تناول نصوص القرآن ، مما أشرت اليه في أول أبواب الكتاب .

وقد رأى الدكتور صبحي الصالح (كتابه المذكور : ص ٢٨ وتاليتها) أن العرب قد « وقعوا على الخطأ المنهجي الأول إذ جعلوا سنن العرب في كلامها ماسنته قريش أو تمثله ، وأخضعوا مقاييسهم لما سمعوه من ألفاظها وتراكيبها ، ثم فرضوا على أنفسهم وعلى الناس هاتيك المقاييس . . (ثم) ألحقوا به خطأ منهجياً اخر حين قطعوا مابين العربية وأخواتها السامية من صلات ، فرأوا خصائص العربية من خلال الزاوية التي أعجبتهم ، لأنها أوسع اللغات وأشرفها وأفضلها ، لا من خلال مقارنتها باللغات التي تربطها بها أواصر القربى ، وأنكروا أن يكون لغير العرب من البيان أو الشعر أو الاستعارة ماللعرب » .

(٢) صبحي الصالح : المرجع المذكور ص ٧٠ .

متمرسين بذلك في زيادة تحويل « الديدنيلو » إلى « ليبيلو » طريقه العشق والتعلق بالمطلق أو الوحدة الممتدة اليه منه ، فيعشقون ذواتهم فيه ، ويثبتون أنفسهم من خلال إبدال موضوعاتهم ، ويؤكد الواحد منهم « أناه » بما يكفل حمايتها من المؤثرات الخارجية والمواقف الاجتماعية التي قد تسبب الخوف أو القلق .

الصوفي يحترم الشخصية الانسانية كل الاحترام ، ويستفتي قلبه . ثقته بمسلماته العقلية ، ميله العاطفي الخاص ؛ وإن أفتاه الآخرون أو خالفوه ، وتبعاً لمنظومته الخلقية التي يحرص على تعميقها وتجسيدها .

ويمتاز الصوفية بين رجال الأخلاق بصفة التفلسف . « فأولئك قوم مسلمون يأبون أن يقفوا عند حرفية النصوص فيمضون في الدرس والتأويل ، ثم يقبلون على النفس فيجعلونها محور الأخلاق »(١) .

ولقد زهدوا في المال والشهرة والتقليد والمعصية ، واستعانوا بأربعة أسلحة يدفعون بها عن أنفسهم وساوس الشياطين ، هي الخلوة والصمت والصوم والأرق (٢) .

وهم يتبحرون في التأمل حتى يحصل الكشف ، ويتسلسل الإشراق إلى قلوبهم الظمأى إلى إدراك الطلعة الإلـهية المنزهة عن مقام الزلل وشوائب الدنيا وأدران المادة . كما يبحثون عن العوالم الغيبية ، فتجذبهم الصورة الآسرة ، كالمسيح وعبّاد بني إسرائيل وحكماء اليونان

---

(١) زكي مبارك : التصوف الاسلامي في الأدب والأخلاق ج٢ ص ٣٥ والتالية .
(٢) انظر : نيكلسون : في التصوف الاسلامي وتاريخه ص٦١ وما بعدها .

وزهاد الهند والمعلمين الصينيين ، وغير هؤلاء وأولئك (٥) .

وقد يكون التصوف نهايةَ مرحلة مخاض شخصي إنّي فاشل يعاني منه المتدين ، الملحُ على البقاء في مدار الدين ، في سبيل الوصول إلى إقناع عقلي حاسم وإثبات نظري لوجود إلـه ، وما يتطلبه ذلك من وضع أسانيد وبراهين على هذا الوجود .

فالمحاولات الدائبة لوضع الله موضع البرهان – إذا فشلت في الحسم بالإيجاب الذي لاتفرّط مسلماتها الإيمانية به ، وفي تحصيل نتائج مرضية ، وارتبطت بعد بالإصرار على البقاء داخل منظومة الاعتقاد الديني ، لأسباب وعوامل مختلفة واستعدادات متمايزة – لن تجد لنفسها ماهو أفضل من التصوف يسرّي عنها ، ويعيد الاطمئنان والهدوء إليها .

واتجاه التصوف – على هذا النحو – يمثل حالة سديمية أو ضبابية (الزهد ، الحلول ، وحدة الوجود) تختلط فيها الفردية بالجماعية الانسانية ، وينتفي منها التعارض حتّى بين المتناقضات .

« ومهما يكن من أمر فانّا لانستطيع أن نغفل في تراث الفكر الانساني صفحات متألقة بالنور من أروع صفحاته ، ولا أن نهمل في تاريخ الأدب العربي شأن البيان الصوفي شعراً ونثراً ، وهو ذروة

---

(٥) يقول أبوسعيد بن أبي الخير الصوفي : « أخذني شيخي من يدي وأجلسني في إيوان ، ومد يده فأخرج كتاباً وأخذ يقرأ ، فتطلعت إلى معرفة هذا الكتاب ، فلمح الشيخ هذه الحركة ، فقال لي : ياأبا سعيد ، إن مائة وأربعةوعشرين ألف نبي بعثوا ليعلموا الناس كلمة واحدة ، هي الله . فمن سمعها بأذنه فقط ، لم تلبث أن تخرج من الأذن الأخرى . أما من سمعها بروحه وطبعها في نفسه وتلوتها حتّى نفذت إلى أعماق قلبه وباطن نفسه وفهم معناها الروحي ، فقد انكشف له كل شيء » . (نقله : عبد الله حسين : التصوف والمتصوفة ص ١٠٢) .

شامخة من ذرى البيان الانساني قاطبة ؛ ولا أن نضرب صفحاً عن تأثيره الواسع العميق في كنوز الغرب والشرق »(١) .

ج – مفكرنا بالتحديد :

زاوج عبد الحق بن سبعين بين الخيالات الصوفية الخصبة والنظرات الفلسفية الثاقبة ، فكان نتاجه نسيج وحده ، يعتمد مبادئه الخاصة في صوغ مذهبه الخاص . وتظهرنا مصنفاته على المعاني الزاخرة بالحركة والعمق والشمولية في وقت . يقول في رسالة : « السلام على الجزء المعلوم منك ، والكل محسوب عليك ، والنقطة الجامعة ، والخط المنسوب ، والدائرة الخامسة ، ورحمة الله وبركاته . الله الله الله الله الله الله »(٢) .

وجرى على لسانه كلام شبيه الصيغة بالقرآن تارة ، وبالحديث النبوي أخرى ؛ من ذلك قوله : « إن الذين آمنوا ، ثم أعوذ بالله من أحوالهم ، ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلاً ، مع وجود النظر في الطبيعة . وإن كان خفياً فسيظهره الله ، بوجه ما في وقت ما مع شخص ما لايعرفه أحدٌ منكم ولايظهر عليه أثر التوقع في المهمات »(٣) .

حتى إن تدفقه الفكري ، وحرصه على الإشارة البليغة ، يغدوان دافعاً للخطف في مواضع لاتكتمل فيها الجمل ، بل تترك للتبصر والذوق يكشفان عنها . فهو يقول ، مثلاً : « والله لقد ، ووالله لولا ، ووالله ما ،

(١) عبد الكريم اليافي : دراسات فنية في الأدب العربي ص ٢٦٦ .
(٢) ابن سبعين : (م .ت) ص ١٤٧ .
(٣) ابن سبعين : (م .ت) ص ١٥٧ .

ووالله إذا ، ووالله إن رضي الله عنكم أنا ، ووالله شاكركم وذاكر معاملتكم الجميلة بما يجب » (١) .

وكذلك حديثه عن « أنوار النبي » التي حدها في ثلاثة وثلاثين (٢) ، حيث لم يقدم أي قسمة حاسمة في الموضوع ، لسببين :

١ – يمكن أن يدخل بعض هذه الأنوار في بعض: فنور التشريف(٣) الذي كشف للنبي عن الخصوصية الملكوتية ورسم اسمه مع اسم الله في اللوح ، وكتب بالنور ؛ يدخل في مفهومه نور التدلل (٤) الذي كشف عن مقام القرب . وكذلك نور الجاه (٥) الذي كشف له أنه واحد الله في التخصيص .

كما أن نور السابقة (٦) الذي هو كونه في الأول ، فقد أخبر أنه سيد ولد آدم ؛ يدخل في نور التفضيل (٧) الذي يكشف له عن قدره بالنظر للرسل ، ومقرٌ له بأنه سيد ولد آدم . ويمكن أن يدمج مع نور التضمن (٨) الذي كشف له به أن الذي كان عليه أسهل وأكمل من الذي سلكه أبوه ابراهيم .

وكذلك نور التسخير (٩) الذي كشف له أنه الغاية في السموات

(١) ابن سبعين : (م .ت) ص ١٥٧ والتالية .
(٢) « أنوار النبي محمد » في الفصل الثالث من الباب الثالث .
(٣) رقمه ٧ في الموضع المذكور .
(٤) رقمه ٨ .
(٥) رقمه ٢٠ .
(٦) رقمه ٦ .
(٧) رقمه ٢٣ .
(٨) رقمه ١٥ .
(٩) رقمه ١٦ .

والأرض ، يدخل فيه نور العادة (١) الذي أظهر أنه الحكيم الأعظم في العدل وصلاح الأحوال وسياسة المنزل والتدبير المحمود .

ومثل ذلك دخول نور المقايسة (٢) الذي كشف له أنه أعلم الخلق بالله ، في مفهوم نور الإحاطة (٣) الذي يكشف له أنه عين المعنى المجموع الذي تصل إليه العناية العلمية والعملية وأحاط بكل محمود محترم .

٢ – يمكن أن يضاف عدد كبير من الأنوار ضمن هذه الأطر التفصيلية ، التي اعتمدها ابن سبعين في كلامه ، مثل :

نور الغلبة : الذي كشف له أن الله أظهره على الذين خرجوا عليه وانحازوا عن الصراط المستقيم الذي أتى هادياً إليه بأمر ربه (٤) .

نور التعظيم : كشف له عن الرعاية الربانية باطلاعه على الجنة والنار ، وخطابه في سدرة المنتهى قاب قوسين أو أدنى عندما دنا وتدلى (٥) .

نور الرفعة : أنه عرج به دون سائر أنبياء الله إلى السماء السابعة بعد السُّرى ، وأبلغه فرض صلاته على العالمين .

نور الهجرة : كشف له عن كف ابصار المشركين يوم هجرته الى يثرب .

---

(١) رقمه ١٧ .
(٢) رقمه ٢٢ .
(٣) رقمه ٢٤ .
(٤) يسوغ هذا النور ماجاء في نور التشريف (رقم ٧) ونور الاتباع (رقم ١٨) .
(٥) يسوغه ماجاء بنور التدلل (رقم ٨) ونور الغاية (رقم ٢) . وتقاس الآتية من الأنوار على هذا النحو المقارن .

نور المصابرة : الذي هزم به المشركين يوم تلقّاهم بصدره ، بعد كسر ثنيته وتراجع أصحابه في موقعة أُحُد .

وغير ذلك من الأنوار ممكن الإضافة . وقد يكون ابن سبعين شعر إمكانية مثل هذه الزيادات والتسلسل في هذا التفريع ، فما كان منه إلا أن وضع للنبي « نور المكانة الكبرى » خاتمةً رأى فيها : أنه « يكشف له عن جلاله والتكميل والتحديد والتتميم وعوالم غير هذه ومعنى غير هذا كلّه »(١) ، حيث ترك « التكميل والتحديد والتتميم » ألفاظاً مطلقة دون صفات حصرية ، ولزيادة الاطلاق فيها أضاف : « عوالم غير هذه ومعنى غير هذا كله » فكان ذلك تعبيراً عن طموحه في أن لايدع زيادة في الأنوار لمستزيد . ثم أحكم إغلاق باب الفضل في هذا الشأن ، عندما رأى أن النبي محمداً هو « النور المحض ،وله مالا عينٌ رأت ولا أذن سمعت ولاخطر على قلب بشر »(٢) .

إن ماكانت تفيض به الشخصية السبعينية من عمق التأمل وشدة الاعتداد بالقدرة على الفهم والتفسير الذاتي وتكوين القناعات الخاصة ، وما ينشأ عنها من مواقف سلوكية وعقيدية ، هي ماأوقع ابن سبعين في تقسيمات تعبر عن المدى الذي قطعه ، قبل أي شيء آخر ، في الابتعاد عن الدقة ، وفي بحثه عن الصورة الموحية المترعة ، وانسياقه – بتأثير التداعي والترابط ، وتبعاً لمزاجه الصوفي و الميتافيزيقي – في مسارب متعددة متخالفة أو متداخلة أثناء كتابة مؤلفاته .

وقد يزيد انفعال عبد الحق في طوايا اتجاهه المنهجي ، فتستولي عليه رغبة الرؤية المبلورة لموضوعات توحيده الفلسفية والمجردة ،

---

(١) و (٢) ابن سبعين : (م .ت) ص ٢٢٥ .

فيقترب من الإيماء البعيد ، ويلهج بالقول : « أشهد أنه الواحد مشار الأسماء الخمسة المحصلة(•) ، وأنه هو الحق ثم الرب ، وله البينات المفصَّلة . وأشهد أن (رسوله) . . بعد عوالم العلم يماثل التقريرات التسعة (••) ، بل هو المختار ، غير أن الذي يقال مع الحاصل الأطلس في الرتبة الثالثة (•••) لايقال هو به وهو الكامل»(١) ، ويستطرد إلى بعد.

لهذا يصح في وصف ابن سبعين ماتقدم من خصائص اتجاه التصوف ، ولاسيما التي تتعلق بعمق التأمل وشدة الاعتداد بالقدرة على الفهم والتفسير وتحصيل القناعات . وذلك هو مايفرد مفكرنا ، ويرفع من تجربته ، ويزيد في عمق معانيه والإشكالات التي تثيرها .

قضايا مشكلة :

أتناول في مطلب الاطلاع على السمات السيكولوجية المميزة أسلوب ابن سبعين ومنحاه الفكري الخاص أربع مسائل أثارت مختلفاً من التساؤلات والمواقف الردّية المتناقضة تجاهه ، هي :

أ ـ غموض الأسلوب :

ليس غريباً ـ بعد ماتقدم من بسط للمذهب السبعيني ـ أن تطالعنا

(•) هي : الجنس ، النوع ، الفصل ، الخاصة ، العرض . (انظر ثاني فصول الباب الثالث) .

(••) هي طرق الوصول إلى الإحاطة بالوجود الحق وتحصيل الكمال الانساني . (انظر الفصل الثالث من الباب الثالث) .

(•••) يريد بذلك أن الرسول « نور » فليس يقال له « السواد » الذي هو ثالث معاني الألفاظ التي يوصف بها « الأطلس » في تعريفه : غبرة إلى سواد . (انظر : القاموس المحيط وغيره) فقد سبق لابن سبعين أن اعتبر أن النبي نور محض .

(١) ابن سبعين : (م .ت) ص ١٨٢ وتاليتها .

الصور المتداخلة والأخيلة المجنحة والألفاظ المتراكبة والتنفّس الصوتي المتصاعد ، في كتاباته الغنية بالأدب والفقه وعلم الكلام والمنطق والأخلاق وما وراء الطبيعة وعلوم أخرى عديدة . حتّى ليغلو « كل كلام في التحقيق هو بخلاف الحق ، أو معنى يخبر عنه ولا يجتمع معه في الدلالة ، ويجتمع معه في الوجود »(١) .

فهو يقول : « إيه . من ه الأول الوهمي ومن ه الآخر الوهمي ومن ه الظاهر الوهمي ومن ه الباطن الوهمي . وتزعم أن الجزء الذي يطلق عليه ه خير من عالم الأفعال عند الصم ؟ وبئس ماقالت وبئس مااعتقدوا . ونعم مااعتقدت وبئس ماقالوا . ثم تستقيم وتسكن في فصل قصدها فقط »(٢) .

وقد استخدم الحرف ه رمزاً للدلالة على النار أو النور ، باعتباره أحد الحروف النارية في طريقته بعلم الحروف ، ويريد به الله الذي هو نور السموات والأرض (*) . ولخّص ذلك بأن « الأوهام بحسب علمها ه بوجه أنقص . والأوهام التي ه فيها . والضمير قد خطب بعض حقّ ماهي نصيبُ حقٍ بوجهٍ أكمل وه الذي لا ه إلا ه ، والذي لايمكن أن يكون إلا و ه وبعد ه وو بحذف ، فافهم تطور هذه الإحاطة المنحطّة

(١) ابن سبعين : (م . ت) ص ١١١ والتالية .

(٢) ابن سبعين : (م . ت) ص ١٤٥ .

(*) يلاحظ في هذا الموضع إمكان « التورية » في استخدام (ه) بماهو مختصر اسم ابن سبعين ، وبما يدل على الوجود الحق ، فيكون في الأصل المعتمد : الله واحد حقق واحداً هو هو ، مما سيتضح في الفصل الرابع من هذا الباب .

واعزل ضميرك عن هذه الحطة ، وقل له يقرأ : وقولوا حطّة(١) ، واحذف غير الاحاطة ولاتحط بها ولاتجعلها تحيط بغيرها » .

فاذا تساءلنا عن السبب في تجريد الأوهام بحسب مايدخل في علمها الله ، بما هو فكرة أنقص من الوجود الحق ، وبحسب ماتعرفه العقول ــ الأوهام عن النور الذي هو ليس من الله في شيء ؛ إذا تساءلنا عن سبب ذلك أجاب ابن سبعين : « إعلم أن هذه الكلمة أو هذه الحكمة قيلت وأريدت ووضعت لأن يستقرّ صدق التوحيد ، ويصح برهان الوحدة ، وتستقلّ فطرة مواهب الفطرة القابلة لحقها الكامل الظاهر المتوجه بالنصيب الإلهي » .

وتبعاً لهذا الموقف ، يطلب منا أن : « احصر نفسك في جهة الاستحقاق ، وجرّها بعد ذلك إلى الأصل الذي لاتقوم عليه الفروع ولايثبت في موضوع ، وإنما هو مثل الشيء الذي يفرض فيه للشيء ، ويقسم بالفرض والتقدير ، لا أنه قسم ولا أنه اجتمع من كذا وكذا وكان كذا بعدما كان كذا . وقل : الإحاطة من « ممتدة ، وبه واقفة ، وإليه معوجّة ، وعنه دائرة ، وبه قائمة . والأدب مع الله أن يقال : الله لاقبل شيء ولابعد شيء ولامع شيء . ومنه أن تقول : الكل عنه . وقد عزمتُ على الكفّ بعد عجز الجنان واللسان ، والكفُّ من حيث المستمع لامن حيث الملقي »(٢) .

فيظهر من ذلك مدى اقتناع ابن سبعين بقصور اللغة عن إيصال التصورات والعقائد التي كان يقول بها . ويبدو الحد الذي يكشف

(١) سورة البقرة – الآية ٥٨ ، سورة الأعراف – الآية ١٦١ .

(٢) ابن سبعين : (م .ت) ص ١٤٥ .

عن أن « مايدركه الصوفي في تجربته ربما لاينبر له مفردات الكلم وصوى البيان وهو في قبضة وجده وفي اصطلام الأنس بالموجود في وجده . وبيانه الغامض المستغلق يبدو لنا قمة في البلاغة ، برغم ظاهره المهمل وغير المصقول »(١).

ولكن . . ماذا بعد ذلك ؟ ماهو الوضع الذي أضحى فيه المستمع تجاه هذه الثنائية في ذاك الموقف الإحباطي ؟

يخبرنا ابن سبعين أن لابد من الاقرار والإيمان بأن « الله فقط . (وإن) كهف المعرفة كنه الحقيقة ، كهف كمال المحقق نار الحق . هو الروح الباصر عين المحقق والمشتبه به . إذا أبصر يكون مدركه الأوهام ، وإذا تكلم يكون كلامه مفتاح باب حتفه» (٢) .

وكما انتفت العبارة التي هي مفتاح باب حتف الصوفي ، ينهي حياته الحقة . كذلك الابتهاج بما هو من الإله – سواء في ذلك الخير والشر والألم واللذة والطاعة والعصيان ، لترادف هذه الأسماء عند المحقق المقرب – يجعل النظر إلى الأمور يكتسب معنى جديداً يبدو غامضاً بالقياس لما هو مألوف . مما اعتادت آذاننا سماعه وألسنتنا النطق به ؛ وهو مايجلي إفادة أبي محمد القائلة : « إيه – فقط . إيه – الملة أعظم من أهلها . إيه – عزّ عليّ . إيه – وللأسماء أسماء . إيه – العادة مهلكة . إيه – ومن انصرف إلى نفسه نُفّس عنه . النور عجيب . إيه – القرآن كنه الكامل . إيه – الله فقط ، لاشك في ذلك . إيه ،

---

(١) عبدالكريم اليافي : دراسات فنية في الأدب العربي ص ٢٧٣ وتاليتها .

(٢) ابن سبعين : (م .ت) ص ١٤٨ .

أردتُ بإيه : أن هـــذه المخاطبات نشأت بين مخاطَب طابت أنفاسه وبين مخاطِب طيبة أنفاسه »(١) .

أجل ، النور عجيب ، وللكلام طعم آخر ، وعذر ابن سبعين في ذلك أنه طموح إلى الابتكار والجدة وبسط آراء لم تعتد جماهير المتدينين والمشتغلين بشؤون الاسلام سماعها ، إلا في حالات فردية اعتبرت شذوذات القاعدة السائدة . فهو يرى أن « العارف يعطف ويتعطّف ، والمحقق يُستَعطف ولا يستعطف » ، الأمر الذي يدعوه للقول: « إيه – من صادر الأوهام سقط حظّها عنده ، وكان عظيمها عبده ، ومن عكس انتكس . إيه – ياهذا : أنت به ، فانك له وبه . إيه – إيه – إيه – إيه – إيه – إيه – إيه – إيه – إيه – إيه – إيه – إيه » (٢) .

لقد استلفت هذا الأسلوب – لما فيه من غاية يريد أن يؤديها ، وطريقة يحرص على توكيدها – كثيراً من الانتباه ، وأثار الاهتمام والاستغراب لما في مبناه ومعناه . يقول ابن عباد الرندي : « مازال قلبي سبعين في مترع ابن سبعين ، لا لإنكار عليه ، ولا لاعتقاد شيء مما نسبه أهل الجهل المركب اليه . ولكني رأيت كلامه كثيراً مايعذب ، ويعني القلب ويتعب ، وحينئذ لايحصل لي منه شيء يشفي صدري ، ولايثلج به خاطري وسري . . فبينما أنا في كلامه أطلع وأهبط وأخبط وأخلط ، وأتوقل كل جبل ، وأستنزل معاني كلامه بلطائف الحيل ، وأكابد في محل مجلده التعب والأين ،وأكدُ في النظر فيه بالقلب والعين ؛ إذ انقلبتُ عنه صفرَ اليدين بخفي حنين. ولايكلف الله نفساً إلا وسعها»(٣).

(١) المصدر نفسه : ص ٤٧٢ .

(٢) المصدر ذاته : ص ٤٦٨ .

(٣) ابن عباد الرندي : الرسائل الكبرى ص ١٩٧ .

فطبيعة الموقف الشعبي والرسمي في عصر ابن سبعين من الفلسفة والبحوث المتعلقة بما وراء الطبيعة ، إلى جانب حرصه على انتاج مصنفاته فريدة تبزُّ وتعجز المشتغلين قبله بهذه الموضوعات ، يفسران نوعية الأسلوب الذي اتبعه عبد الحق في عرض جريء لاعتقاد جريء جداً ، يرى أن : « لاوهم إلا الوهم ، ولا إلـه إلا الله ، بل ليس إلا الأيس فقط . وهو هو الله الله الله الله الله الله الله ، هكذا وردَ ، وهكذا وجِد ، وهكذا رُسِم ، وهكذا قُسِم ، وهكذا كان ، وهكـذا هو » (١) .

يضاف إلى ذلك مانراه لدى مفكرنا – بفعل تكوينه الثقافي والعقلي وطبيعة النص الديني الذي يحاكيه – من ميل لاستخدام الألفاظ ذات الدلالات العامة الموحية القابلة للتأويل بسبب اتساع شمولها ، مما يثير الخيال ويحرض الذهن ويستحث على إعمال الفكر ، ويترك مجالاً رحباً للإضفاء وخلع أردية التذوق الشخصي في الفهم والتحصيل .

لذا ، يأتي كلامه «كلام مشيرٍ بوجهٍ ما يشبه كلام البشر ، وإشارة ناصح في كل الوجوه يعقل الأثر »(٢) . والاستطرادات الكثيرة التي نلفيها في مؤلفاته ، خير مايدلنا على ذلك ، إذ لاتكاد تخلو رسالة فيما صنف من انسياق لتداعي الأفكار وحديث النفس على سجيتها والبوح ببعض مايشغل ويتعب ، يتبعه استدراك السبيل الأصيل الذي كان يبحث فيه ، بعد أن « خرج الكلام بنا إلى غير الذي أردناه في التفسير ، ولكن هو منه وداخل معه بالمعنى »(٣) .

---

(١) ابن سبعين : (م .ت) ص ٤٧٤ .
(٢) المصدر نفسه : ص ٤٤٤ .
(٣) ابن سبعين : (م .ت) ص ٧٨ .

وبعدُ . . إن غموض الأسلوب واحد من المستلزمات العقيدية لفكر ابن سبعين ، وهو الوجه الرمزي الأدبي (١) من مذهبه الفلسفي في التوحيد . وفيما يلي أهم سماته المميزة :

١ – ينظر الى العالم الخارجي باعتباره وهماً .

٢ – يسقط إحساساته العميقة وطموحه إلى إدراك الوحدة على جميع الظواهر ، فيغلب الخير على الشر ويجعل الرحمة تعم المطيع والعاصي على السواء .

٣ – يعتبر اللغة أداة قاصرة عن نقل الوجود الحق ، ويقصر نجاحها على إفادة العالم الحسي – الوهم . ثم يعمد إلى توسيع مداها باستخدام خواص الحروف والأسماء ، والاستفادة من طبايعها الخفية .

٤ – يستخدم الأساطير القديمة المتعلقة بالتأثيرات المتبادلة بين الطبيعي وما وراء الطبيعي ، ويقر قناعات وأساليب التصرف بالأكوان والهيئات .

ب – سمة التشيع :

تهيأت لابن سبعين معارف جمة ، من مصادر كثيرة ، فيها القرآن والسنة والتفسير والحديث وأصول الفقه وعلم العقائد والتصوف ومذاهب علم الكلام وفلسفات المغربيين والمشرقيين ، إلى جانب الفلسفات اليونانية والرومانية ، وعقائد الغنوصية والهنود واليهود والمسيحية . وظهر جميع ذلك في مؤلفاته ، فسهل – في بعض الأمور – إصدار أحكام تتسم بشيء من عدم الدقة الذي يدعونا إلى النظر في ادعاء التشيع لابن سبعين .

---

(١) انظر : محمد مندور : الأدب ومذاهبه ص ١٠٨ ومابعدها . ليفور ريتشاردز : مبادئ النقد الأدبي ص ٣٢٥ ومابعدها . هربرت ريد : معنى الفن ص ٢٤١ وتاليتها .

فقد اتهمه ابن خلدون بالقول في « القاطمي المنتظر »(١) ، دون تحديد الأسباب التي دعته إلى ذلك ، وما يؤيدها من شواهد ، خلافاً لما أورده في اتهامه ابن عربي وتلميذه ابن أبي واصل (٥) .

وذهب التفتازاني إلى أن قول ابن سبعين : « وتفهّم . . إشارات أهل البيت ، الظاهرين نصوصهم ، واقتدِ بهم في اقتصاصهم وقصصهم

---

(١) المقدمة : ابن خلدون ص ٣٢٣ .

(٥) ذكر التفتازاني (كتابه : ص ١٧٣) أنه : « ابن أبي واطيل » وعده من تلامذة ابن سبعين ، وقال : « نحن لا نعرف شيئاً عنه أكثر من أن له شرحاً لكتاب « خلع النعلين » وأنه كان يؤمن بمسألة الفاطمي » . لكن هذا يخالف ماورد في تسميته وتلمذته .

فابن أبي واصل هذا ، لا بد أن يكون هو : ابن أبي القاسم بن قسي ، صاحب : « خلع النعلين » ، إذا اعتمدنا إشارة ابن عربي الذي يصرح فيها أنه لقي ابن أبي القاسم في سفرة من سفراته في تونس (سنة ٥٩٠ هـ) وقرأ معه كتاب أبيه ، ثم وضع عليه شرحاً مفصلا . والكتاب مع الشرح في نسخة نادرة في مكتبة أياصوفيا باستانبول تحت رقم A. S. 879 (انظر : أبوالعلا العفيفي : حواشي فصوص الحكم لابن عربي ج١ ص ٥٦ — ج٢ ص ٢٥٦) . وقد أشار بعض المؤلفين إلى أن هذا الشرح لابن عربي نفسه ، (انظر : حاجي خليفة : كشف الظنون ، رقم ٤٧٨٨ . بروكلمان : ج١ ص ٤٣٤).

وهذا يعني أن شارح خلع النعلين هو تلميذ ابن عربي الذي اجتمع به في تونس سنة (٥٩٠ هـ) وليس تلميذ ابن سبعين المولود سنة (٦١٤ هـ) ولم يدخل تونس قبل (٦٥٢هـ). وبهذا يكون التفتازاني قد أخطأ في اعتبار ابن أبي واصل (أو واطيل كما أورده) تلميذ ابن سبعين .

ويؤكد صحة ماذهبت اليه ، إلى جانب ماذكر ، أن ابن خلدون يعرض اراء ابن عربي في مواضع متعددة معتمداً على حديث ابن أبي واصل عن ابن عربي ، من أمثال قوله :

« وقال ابن العربي فيما نقل ابن أبي واصل عنه : وهذا الإمام المنتظر هو من أهل البيت من ولد فاطمة ، وظهوره يكون من بعد مضي خ ف ج من الهجرة . . » (يريد : ٦٨٣ هـ) . انظر : مقدمة ابن خلدون : ص ٣٢٤ ومابعدها .

إن أردت أن تسعد وتصعد ونجزى وتكرم »(١) ، إنما هو نص « يشتم منه رائحة التشيع لأهل البيت »(٢) .

ولحق ذلك ببعض الإفادات المعتمدة مما لابد من الإشارة إليه ، درءاً للغلط ، في هذه القضية .

١ ـ **الرد على ابن خلدون**: ذكرت أن ابن خلدون لم يورد أي شاهد لتأييد اتهامه ابن سبعين بالقول بالفاطمي المنتظر ، قياساً على مافعله عن رأيي ابن عربي وابن أبي واصل ، فيما أورد وناقش وبسط .

فاذا افترضنا أن ابن خلدون لم يُلقِ اتهامه جزافاً ، كان لابد من اعتبار « بيعة أهل مكة » شاهده على صحة ماذهب اليه من رأي . وذلك لما فيها من وصف للمستنصر بالله يعتقد في الفاطمي المنتظر (٥) .

إلا أن هذا الموقف ليس له مايؤكده على الحقيقة ، لاعتبارين :

١ً ـ أنشأ ابن سبعين « بيعة أهل مكة » استجابة لطلب « محمد الأول » حاكمها ، فهي تعبير عن الموقف الرسمي الذي تتخذه مكة تجاه سلطة المغرب ، ممثلة بوجود المستنصر بالله في الحكم ؛ وليست تعبيراً عن مذهب ابن سبعين أو اعتقاده في أن من ترفع إليه البيعة هو المهدي المنتظر .

٢ً ـ الصيغة التي كتبت بها البيعة ليست فريدة ، وليس ماجاء

---

(١) ابن سبعين : بد العارف ص ٧٥ .

(٢) التفتازاني : ابن سبعين وفلسفته الصوفية ص ٥١ وتاليتها ، الحاشية رقم ٣ .

(٥) ذهب « المقري » هذا المذهب ، حيث اعتبر ابن سبعين « يشير فيها (البيعة) إلى أن المستنصر هو المهدي المبشر به في الأحاديث » (نفح الطيب ج٢ ص ٤٠١) ؛ لكنه لم يقل إنه رأيه الخاص .

فيها خارجاً على ماكانت تكتب البيعات على نحوه في ذلك الزمن (٥) فقد كان في العادة أن يطلب إلى الأقطار ويوعز إلى « الجهات بأخذ البيعة على أهل العمالات » فتترادف من كل جانب .

حتى لقد كان بث دعاة « الاسماعيلية » من الدولة الفاطمية بمصر ، للدعوة إلى الخليفة « المستنصر بالله » ضد الخليفة العباسي « المستظهر بالله » أحد الدواعي التي جعلت الغزالي يصنف كتابه « المستظهري »(١) .

وهذا يعني أن الافتراض المذكور لايسوّغ صحة كلام ابن خلدون فيثبت لابن سبعين سمة التشيع .

وأميل لرد كلام ابن خلدون في ذلك إلى أن اعتباره ابن عربي وابن أبي واصل وابن سبعين سواء في امتلاء كتبهم في شأن الفاطمي ، سببه أنهم من المتصوفة المتأخرين الذين عدّ أكثر كلماتهم في شأنه ألغازاً وأمثالاً ، حيث نقل أن حاصل مذهبهم فيه « على ماذكر ابن

---

(٥) من هذه البيعات التي قدمت للمستنصر بالله أبي حفص ذاته : بيعة أهل شرق الأندلس التي أداها قصيدة الفقيه أبوعبدالله بن الأبار ، ومطلعها :

أدرك بخيلك خيل الله أندلسا إن الشهيد إلى منجاتها درسا

ومنها :

وأحي ماطمست منها العداة كما أحييت من دعوة المهدي ماطمسا
وانصر عبيداً بأقصى شرقها شرقت عيونهم أدمعاً تهمي زكا وخسا
هم شيعة الأمر وهي الدار قد نهكت داء متى لم تباشر جسمه انتكسا

ومثلها « بيعة اشبيلية وكثير من أمصارها » ، وقد ذكر ذلك كله ابن خلدون في تاريخه ج٦ ص ٢٨٠ – ٢٨٨ .

(١) عبد الرحمن بدوي : مقدمة « فضائح الباطنية » للغزالي .

أبي واصل : أن النبوءة بها ظهر الحق والهدى بعد الضلال والعمى ، وأنها تعقبها الخلافة ، ثم يعقب الخلافة الملك ، ثم يعود تجبراً وتكبراً وباطلاً . قالوا : ولما كان في المعهود من سنة الله رجوع الأمور إلى ماكانت عليه ، وجب أن يحيا أمر النبوءة والحق بالولاية ، ثم بخلافتها ثم يعقبها الدجل مكان الملك والتسلط ، ثم يعود الكفر بحاله .. »(١) .

فاذا عدنا إلى كتب ابن سبعين ورسائله رأيناها خالية من جميع ذلك ، ورأينا صدق هذه الأقوال على ابن عربي (٢) وتلميذه ابن أبي واصل الذي نقل عنه ابن خلدون .

بقي أن أقول : إن سبب الحكم الذي أصدره ابن خلدون ناشيء عن ملء الثغرات في الذاكرة ، أعني أن اعتباره الثلاثة المفكرين المذكورين قائلين بالفاطمي سببه اتصافهم بوحـــدة الوجود ، فابن سبعين – عنده – حلقة جنسها جنس بقية حلقات السلسلة ، يصدق عليه ماصدق على أقرانه .

٢ – موقف التفتازاني : ناشيء عن النص الذي قدمه ، بما يشتمّ منه رائحة التشيع ، فلننظر فيه :

لوحللنا قول ابن سبعين « الظاهرين نصوصهم » لدى حديثه عن أهل البيت ، يظهر لنا حقيقة الطلب في « تفهم إشارات أهل البيت » ، باعتبارهم مسلمين يظهرون اعتقادهم على حقيقته ، دون إخفاء أو تقية ، وهذا خلاف ماتفعله الشيعة في تقيتها .

---

(١) ابن خلدون : المقدمة ص ٣٢٤ .

(٢) انظر : ابن تيمية : مجموعة الرسائل والمسائل ج١ ص ٧٦ ومابعدها ، ج٤ ص ٧٤ و مابعدها .

وقد يكون ماأراد التفتازاني ممكناً ، فيما لوقال ابن سبعين : الظاهرة نصوصهم ، رفعاً لها لما فيها من قدسية أو شرف النسب والاتصال ، وسوى ذلك من تأويلات تبيحها أوليات التشيع .

إن مقابلة « نص يشم منه رائحة التشيع » بمئات آلاف الكلمات التي ضمتها مؤلفات ابن سبعين دون أي دلالات مذهبية شيعية ، ولاسيما في مايتعلق بذكر النبي محمد وآله ومايستتبع ذلك من رفع نسبة آل البيت وتنزيه المحتد وتفضيل المكانة ، إن ذلك يجعل ابن سبعين غير قابل الوصف بالتشيع .

٣ ــ **إفادة البادسي** : واستكمالاً لهذا السعي ، لابد من النظر في ماقد يثير شبهات الشك في اتصاف ابن سبعين بسمة التشيع ، ذلك الذي ورد في حديث تلميذه عنه ، حيث رأى أنه خلق « من أشرف البيوت التي في بلاد المغرب ، وهم بنو سبعين ، قرشياً هاشمياً علوياً ، وأبواه وجدوده يشار إليهم ، ويعول في الرئاسة والحسب والتعيين عليهم » .

فكلمة « علوي » الواردة ههنا ليست للدلالة على انتمائه المذهبي الديني ، لسببين :

١ً ــ إن ابن سبعين مالكي المذهب ، وتلميذه يقدم رأيه فيه ، بما هو من أشرف البيوت العربية حصراً ، فيبدأ بقريش ثم بني هاشم فعلي الذي ينسب اليه بني سبعين للدلالة على مكانتهم العالية في المغرب ، من حيث هم يساعدون في سياسة الأمور العامة في الدولة (١) .

---

(١) انظر الفصل الأول من الباب الأول في مكانة بني سبعين .

٣ً – جعل النسبة « علوي » عائدة على مفكرنا أو بني سبعين لايفيد معنى تشيعه ، لأن الرد إلى « الدولة العلوية » أي « الدولة المغربية » في ذلك الوقت ، حيث « أبواه وجدوده يشار إليهم ، ويعول في الرئاسة والحسب والتعيُّن عليهم » ، بالاضافة إلى أصله العربي تمييزاً له من « البرابرة » أو غيرهم من الطامعين بالزعامة الساعين إلى علو المكانة ، وهذا مايجليه قول تلميذه : « كونه من بلاد المغرب ، والنبي قال : لايزال أهل المغرب ظاهرين إلى قيام الساعة ، وما ظهر في المغرب رجل أظهر منه »(١) .

فالقول : « علوي » يساوي القول : « مغربي » في هذه الإفادة ليس غيره .

٤ – **طلب الظاهر بيبرس**: أما آخر مسارب تهمة التشيع ، فالقول بامكان تفسير طلب الظاهر بيبرس غاية الطلب ابن سبعين في مكة – حين زارها – بسبب تشيعه(٥) . ولهذا لابد من التعرض لدواعي تلك الزيارة .

قصد الظاهر مكة ، بعد أن وطد أركان دولة « مماليك الأتراك » في مصر (عام ٦٦٧ هـ) حاجاً ، بقصد تحسين العلاقات مع مكة والمدينة وإشعارهما بقصد مصر إحياء الخلافة فيها ، فاستقبله أبونمي في حفاوة بالغة وتقدير عظيم ، « وبسط بيبرس يده بالبذل في مكة والمدينة ، فقدم إلى صاحبها أبي نمي من التحف والهدايا والأموال

---

(١) يحيى بن أحمد البلنسي : الوراثة المحمدية والفصول الذاتية . نقلها المقري في النفح : ج٢ ص ١٩٨ .

(٥) تكهن بذلك التفتازاني (كتابه : ص ٥٢) عطفاً على إفادة « الفاسي » أن : قد أحنقته كلمات نقلت له عن ابن سبعين ، فقال ربما كانت عن تشيعه .

مالايقدر ، ووزع على الأشراف عطاء سخياً ، وأغدق على الأهلين في المدينتين مبالغ طيبة ، ورتب لكثير من العائلات فيهما منحاً سنوياً ، وأعطى القبائل من أهل البادية أعطيات جزيلة تركت أثرها الطيب في حياتهم »(١) .

وهذا يظهر بجلاء الأغراض السياسية والاقتصادية والعسكرية ، التي كانت سبب زيارة بيبرس لتلك المنطقة من البلاد العربية ، ومايخدمها من إشعار حكامها وسكانها بتمسك حكام مصر بأهداب الدين وحرصهم على الرعية ، بعد زوال الخلافة ، لإضفاء الصبغة الشرعية كاملة .

بعد ذلك يمكن القول : إن « طلب ابن سبعين غاية الطلب »(٢) ، في وقت توارى فيه عن الأنظار ، أكثر من سبب محتمل :

١ً - ترفع ابن سبعين عن مقابلة بيبرس كان اعتزازاً بكرامته ، وزهداً في المال والمتاع ، مما لحظناه - من قبل - في رفضه مكافأة « فريدريك الثاني » النقدية التي أرسلها ، ثم هداياه التي أبدل بعد رفض المكافأة .

الأمر الذي يعبر عن معرفة ابن سبعين الأسباب الحقيقية الكامنة وراء زيارة سلطة مصر ، والتقرب من حاكم مكة وأهل الرأي والبلاط والمشورة عنده ، وابن سبعين في مقدمتهم ، إذ لابد أنه سمع بمكانته وحال رأيه في أهل مكة وأميرها .

٢ً - امتعاض ابن سبعين من بيبرس شخصياً وعدم الرغبة

---

(١) أحمد السباعي : تاريخ مكة : ص ١٧٤ .

(٢) الفاسي : العقد الثمين ج٣ ص ٣٠١ .

في مقابلته ، فهو « الذي سجن ابنه في مصر لحنقه من كلمات نقلت له عن أبيه »(١) ، يصح افتراضها متعلقة بأوضاع سياسية ، جعلت أبا نمي يرد الهدايا التي كان بيبرس قد أرسلها مع طلب التأييد ، واضطر بعدها إلى الحضور شخصياً إلى مكة .

٣ً – انقطاع ابن سبعين في هذه الفترة من حياته (سنة ٦٦٧ هـ) ، قبل ستين من وفاته ، وبعد تقدّم السن ، للمجاورة بغار « حراء » ، والابتعاد عن المشاركة في تدبير السياسة ومشاغلها (٢) .

ويزيد هذه الأمور المحتملات وضوحاً قول ابن سبعين : « الملك الظاهر يطلبني بسبب انتمائي إلى أشراف مكة »(٣) ، والمكانة المهمة التي كان يشغلها في البلاط ، حيث أوغرت صدور الحاسدين عليه في الأندلس والجزائر وتونس ومصر من قبل ، وفي كل محلة تميز فيها على المقربين من المشتغلين بالفكر والعلم ، فظهرت عليهم شهرته . ويبقى التشيع بعد ذلك قَصِياً عن ابن سبعين انتماءً ونحلة .

وإذا كان ابن سبعين قد استشعر ، في كل مكان أقام فيه ، مثل هذه المواقف وعواطف الآخرين المخالفين تجاهه ، فقد أثبت بانتباه وأسى ذلك الرجع النفسي الذي تحصَّل عنده ، وتلك القناعات الثاوية التي لم يحد عنها ، رغم ماكبدته من عناء التنقل في الأمصار والأقطار . يقول في رسالة : « صح عندي أن الراحة تقع عندكم بالخروج من

---

(١) الفاسي : العقد الثمين ج ٣ ص ٣٠١ .

(٢) انظر الفصل الأول من الباب الأول من البحث . ابن كثير : البداية والنهاية ج ١٣ ص ٢٦١ .

(٣) ابن شاكر : فوات الوفيات ج ١ ص ٢٤٧ .

أرضكم وهماً ، وبالاقامة معكم حقيقة . ولو علم قدرها ، ولواحق الهيكل تغلُب على مرسوم الهيكل ، العقلُ يختبط والنفس تتفقّه والشهوة تحكم والجسم يفعل . ماعوّل قط المحقق على غير حقه ، فانه به وله فقط ، ولابد للعارف من بدّه »(١) .

ج – المناسك :

نقل عديلون أن ابن سبعين – متأثراً بالشوذية التي تتلمذ عليها ، ومتفرداً في أصول طريقته السلوكية – قد قال بترك عدد من المناسك الدينية الرئيسة ، كالصلاة وسواها (٢) .

وللوقوف على حقيقة ذلك أشير إلى منحى انطلاقه لفهم الأمور الإيمانية من موقف خاص ، لخصه بقوله : « لاتوحد وأنت موحد ، ولاتعلم وأنت عالم فقط ، ولا تحب ولك قلب . ولاتفرح ولك مقام ، ولاتحزن وأنت بالله ، ولاتحب البحث وأنت عاقل ، ولاتتكلم وأنت حاضر ، ولا تحاجج وأنت قائل ، ولا تبجّح بالخدمة وأنت للغير أو من أجله ، ولاتمنع وأنت مالك ، ولاتعبد وأنت راغب ، ولا تستعمل الصوم وأنت ممسك ، ولا تتخلق باسم وأنت تنادي أو تنصرف ، ولا تقف هناك وأنت تبتغي أو تنتسب أو تحتسب أو تجد الوجد أو تحمد الحظ أو تصادر : لاء وإلاه إلاح إلاس إلان إلاك إلام إلاظ والله ع ل ك ى ل »(٣) .

مما يشير إلى نظرة للعبادات المقررة دينياً ، تبتعد عن المألوف بين

---

(١) ابن سبعين : (م .ت) ص ١٥٨ .

(٢) انظر الفصل الاول من الباب الاول والثالث من الباب الثاني .

(٣) ابن سبعين : (م .ت) ص ١٥٤ .

العوام ، وترفع السلوك الديني إلى مرتبة من التقديس مختلفة ، بل تحصر اهتمامها في روع الانسان لافي عمله ، وتتوجه إلى فكره واستعداده لا إلى فعله وقوله .

وهذا – بالتالي – يفسح المجال للقول بأن ابن سبعين قد خرج على الآراء السائدة ، التي تقول بتكريس الأصول العملية للتدليل على العبودية لله ، ولاسيما أنه ذهب إلى أن تحقيق الوحدة المطلقة هو البديل لكل منشود في تحصيل الكمال الانساني .

ولئن نقل رأي ابن سبعين في حجيج الكعبة « أنهم كالحمير يطوفون حول المدار ، ولو انهم طافوا به لكان أفضل لهم »(١) ، تبين هذا – في أقرب احتمال ، وبالقصد الأول – تعبيراً عن رفضه اعتبار الدوران حول حجر مقصوداً لذاته، كما تناهى إليه الاستخدام المقدس لدى العامة . وهو – في الاحتمال الممكن ، وبالقصد الثاني – امتداد لاعتبار النظر أشرف من الفعل العضلي .

فأبو محمد يرفض – جملة واحدة – جميع ماليس من شأنه رفع الانسان إلى مراتب أعلى وأعظم ، باتجاه الوجود المطلق ، ويرى الوجود على التحقيق أن لاتقول : في الله : « أنا » و « هو » بل « أناهو » ، بل « هو هو »(٢) .

هكذا يغدو كل قول يجريه للأخذ بالعبادات والمناسك ، ليس لكونها مطلوبة بالقصد الأول في التوحيد : بل هو « من باب الاحتياط على شريعتنا المعظمة »(٣) .

(١) ابن كثير : البداية والنهاية ج١٣ ص ٢٦١ .
(٢) انظر الفصل الأول من الباب الثالث .
(٣) ابن سبعين : الكلام على المسائل الصقلية ص ٤٨ .

ويبدو ابن سبعين ، كما في اعتباره الشخصي بالذات ، مفشياً الحقيقة التي كتمها الأربعة الأئمة الفقهاء ، وعدد من الفلاسفة في قضايا النفس والعقل وسواهما، حيث قالوا فيها مايدخل في اعتقاد الجمهور وظاهر الدين وليس مايعتقدونه على التحقيق (١) .

د – الانتحار :

تظهر العودة إلى حياة عبد الحق بن سبعين أن تكيّفه تجاه المواقف الاجتماعية العدائية ضده ، هو « تكيف سلبي » . ويبين في ذلك انسحاب « الأنا ، الذات » تجاه « العالم الخارجي » وما يحيط بها من « علاقات » سداها ولحمتها الاجتماعيتان ممثلتان بالبذور المسببة « القلق والخوف » .

لقد انتصرت « الذات السبعينية » على خصومها في الأندلس بمغادرتها إلى سبتة ، وتبع إذعانها للإخراج إلى بجاية هروبٌ إلى قابس ، وهروب آخر إلى مصر ، وهروب يائس إلى مكة .

أقول : هروب يائس إلى مكة ، لأنها كانت أبعد نقاط التأثير الاسلامية في مجرى التفكير الديني والفلسفي آنذاك ، كما كانت أبعد مناطق التأثر بسياسات حكومات المغربيين والمماليك والفاطميين ، وأقلها خضوعاً لها . وهي – إلى جانب ذلك – أكثر الأمكنة اتصافاً « بالروحية الاسلامية » في ذلك الوقت ، نظراً لما تحمله من معنى خاص باعتبارها بؤرة الدعوة المحمدية والمكان المفتوح في وجه جميع المسلمين ، ولما تتمتع به – تبعاً لذلك – من تأثير إيجابي في إضفاء الشعور بالطمأنينة والاستقرار .

---

(١) انظر : ابن سبعين : بد العارف ص٧٤ وثالث فصول الباب الثالث من هذا البحث.

فكيف إذا نُظر بعين الاعتبار للرواية التي تؤكد أن ابن سبعين « كان يجاور بغار حراء » ؟ ولو بغض النظر عن التفسير القائل : إنه كان يرتجي أن يأتيه الوحي فيه ، لاعتقاده أن النبوة فيض يفيض على العقل إذا صفا (١) .

إن هذه السلسلة من الهروبات المتلاحقة عبر الأقاليم ، كانت تبشر – بالتبعية – بإمكان أن يلحقها سواها ، بل لقد سمعنا بذلك حين صرح المرسي بنيته الذهاب إلى بلاد الهند « لأن أرض الاسلام لاتسعه »(٢).

فقد كان هجوم الفقهاء والعامة والمسؤولين السياسيين المغرضين ممن لايستوعبون فكره ، دائماً متلاحقاً يتجدد في كل مكان ، وبقي ينتج أسباباً للقلق والخوف متجددة لاتنتهي ، وإن اضمحل تأثيرها الفاعل في مكة بسبب حظوته عند أميرها .

لكن قطع الطريق الطويلة في اعتياد التجريد . وتجريد التجريد بنزع الوهم ، والتمرد على أخبار وأحوال الضمير ، وجملة الرياضات الفكرية والنفسية والجسدية ، التي ألِفَها ابن سبعين ، بعد أن بلغ به العمر قدراً محدوداً ، أمكنها أن تحول – بالبصيرة النافذة – آخر حلقات السلسلة إلى دفاع عن النفس ، الأنا ، لا بالهروب – الانسحاب ، وإنما بالتقدم – الهجوم ، بالانتحار الذي هو أكثر أشكال الوحدة مع المطلق رمزية وعمقاً .

ويدعم إمكانية قيام مفكرنا بهذا الفعل مانراه في آثاره على المستوى الفكري المنهجي أيضاً : فأسلوب النفي ، والبحث الدائم عن الضد

---

(١) ابن كثير : البداية والنهاية ج١٣ ص ٢٦١ .

(٢) عبد الرحمن بدوي : مقدمة رسائل ابن سبعين .

البديل لتحصيل مشروعية استمرار الأصل المعتمد ، ورفض أقوال السابقين والعودة إلى أجزائها وتوحيدها مع أضدادها من المحتملات بالظن لتأييد الوحدة . كل ذلك طرق التفاف غرضها توكيد النظرة – الغاية – القناعة – الذات ، وهي تكشف عن طبيعة النفس السبعينية وطرق معالجتها الأوضاع والآراء والمواقف الضاغطة .

كما أن اعتقاد أبي محمد بأن الرحمة تشمل المطيع والعاصي على السواء ، إذ « الرحمة هي الفاعلة ، ولها يرجع ، ولا يعتبر العمل معها ، وبها يدخل الكل الجنة ، فان الله لايجب عليه شيء »(١) ، يجعل فعل الانتحار ضمن إطار السلوك القريب من أجل الخلاص النفسي والراحة .

بل يمكن القول بأنه قد صرح باتخاذ قرار التخلي عن الحياة ، بجوازه سبيلاً ، حيث تحدث عن السلوك الأمثل الذي يتبع في حالة الحرص الصادق على سعادة الوصول إلى الله – إذا فشل أسلوب الخلوة والدعاء – فيقول : « وان تعذر الأمر عليه (تحقيق أن الله فقط) يستعد للرحلة عن نفسه بالجملة ، أو بالجهد الذي لايصح معه ردّة طبيعية . هذا اذا جدّ وعزم على السعدة »(٢) .

على هذا النحو تبدو السلسلة المديدة بجميع حلقاتها : مؤكدة طرق الدفاع الرمزي الإبدالي ، لتوكيد الذات – الفكرة والذات – الموقف ثم تحقيق السعادة ، وهي تجيز إمكانية أن يكون الانتحار أسلوباً وارداً ومحتملاً عند ابن سبعين ، بل مرجحاً .

---

(١) ابن سبعين : (م .ت) ص ٢٤٥ .

(٢) ابن سبعين : (م .ت) ص ١٥٦ .

فالمحافظة على الحياة فعل غريزي . والانتحار – إعدام الحياة فعل مشتق من الغريزة في الحالة السبعينية ، من حيث هو محاولة فاعلة للحفاظ على هذه الحياة دائمة عن طريق اتصالها بالمطلق . والتخلص من الحسي – وحده ، على المستوى العملي الفاعل ، فيما يبدو هذه المرة – كان القادر على تأكيد « وحدة الذات السبعينية بالمطلق ، وانصراف المقيد إلى الحق » ، وأتى بديلاً صارخ الملاءمة متفوقاً على جميع المواقف السابقة متوجاً إياها .

• •

الفصل الثاني

الديالكتيك الإلهي

الديالكتيك طريقة للمعرفة ، وليس نظاماً فلسفياً متكاملاً ، طريقة تأخذ الأشياء والظواهر بعلاقاتها وبتأثيرها المتبادلين ، بالتضاد والوحدة معاً في داخل كل منهما ، العلاقة بين العام والخاص ، بين الجزء والكل ، وبالتغير الدائم المستمر .

وأستخدم كلمة « الديالكتيك » لوصف معالجة بحوث ابن سبعين الفلسفية والكلامية والصوفية والفقهية ، في إفراد الألوهية وإطلاق الوحدة وما يستلزم ذلك من جهود ؛ وأعرضت عن لفظة « الجدل » حتى لايلحق بفكره أحد المعاني التي تنطوي عليها ، مما يأتي :

١ – اعتبار طريقة ابن سبعين – كالجدل – أسلوب انتصار على الخصم ، دون غاية بديلة تثبت بعد نفي مايخالفها من قول أو مذهب أو موقف . فالجدل : اللَّددُ في الخصومة والقدرة عليها (١).

(١) الفيروز ابادي : القاموس المحيط .

والجدل : هو القياس المؤلف من المشهورات والمسلمات ، والغرض منه إلزام الخصم وإفحام من هو قاصر عن إدراك مقدمات البرهان (١) .

٢ – اقتصار دلالة اللفظة على أصلها المعروف باليونانية : « فن الحوار أو النقاش أو الجدال » ، وغايته « الدحض » ، كما هي عند « زينون » مبتكر الجدل ، على حد تعبير أرسطو (٢) .

٣ – حصر معناها في مايفيد « الحوار » الذي عرف لدى « سقراط » ، بمرحلتيه : « التهكم والتوليد »(٣) .

٤ – اتصال التسمية « بالمعاندة أو المجادلة » ، مما أقره الغزالي من أخذ بالأصول التي يسلم بها الجدلي ، واستنتاج الحق منه بوساطة المنطق – مستفادة قضاياه من الشريعة والواقع (٤) .

٥ – إهمال مافي فلسفة ابن سبعين من خصيصة هامة في توحيد الأضداد ، عن طريق السير في التدليل العقلي ووقائع الوجود ، بما هو حركة ضرورية تنتقل من الفكرة إلى نقيضها إلى التأليف بين الطرفين .

وما أرمي اليه من استخدام لفظ « الديالكتيك » ، هو تكريس دلالتها على طريقة للمعرفة تعتمد توحيد الأضداد ، وبما هي تشير إلى الفكر الذي لايقنع بالوقوف عند حد معين ، دون أن تتحقق له الوحدة من جميع الجهات .

---

(١) علي الجرجاني : كتاب التعريفات .
(٢) الموسوعة الفلسفية المختصرة ص ١٢٤ .
(٣) كرم ، وهبه ، شلالة : المعجم الفلسفي .
(٤) الغزالي : الاقتصاد في الاعتقاد ص ٧٨ . معيار العلم في فن المنطق : ص ١١٧ .

الخاصة الديالكتيكية :

استخدم ابن سبعين من جميع المكتسبات الرياضية والدينية والفلسفية المتوافرة في عصره ، مقاديرَ متفاوتة تمكنه من إقامة صرح فلسفته الخاصة .

ولقد كانت المعلومات المنطقية المتاحة في ذلك الوقت ، ممثلة بالمنطق الصوري الأرسطي ، في مقدمة ماحظي بتناوله واهتمامه ، حيث عمد إلى نفيها بتهمة اعتبارها وسيلة غير فاعلة للوصول إلى الحقيقة . لكنه فسح مجال الاستفادة من تلك الاعتبارات الشكلية المنطقية ، بما هي أوهام يدركها العقل فيه بثوبي « الوجود المقيد والوجود المقدر » ، والحقيقة غير ذلك ، إذ لاوجود لغير « المطلق »(١) .

وهذا يعني أن أبامحمد — الذي أبطل المنطق الصوري — لايلغيه ، بما هو أداة للمعرفة ، بشكل نهائي ؛ ولكن يقصره على معرفة الوجودين المقيد والمقدر وكلاهما وهم يقول بنزعه .

وقد اعتبر ابن سبعين « منطق التحقيق » هو الناجع في « الإحاطة بالوجود الحق » ، من حيث هو . فقاده ذلك إلى ضرورة التوحيد بين النقيضين المنطقين الصوري والتحقيقي ، لكون الوصول إلى الحقيقة لايكون إلا بفعل عقلي ، والعقل — عنده — من الأوهام .

هذه الطريقة في التوحيد بين الأضداد تظهر لدى ابن سبعين في مختلف موضوعاته ، وهي ماانكشف لنا في طوايا أجزاء فلسفته التي مرت . ولما كانت الغاية الأساس في مختلف البحوث السبعينية ، هي

---

(١) انظر الفصل الثاني من الباب الثالث .

توكيد الاعتقاد الإيماني الديني بوجود الله فقط ، فسأطلق على هذه الطريقة في تحصيل معرفة الوجود الحق اسم « الديالكتيك الآلهي » ، بما هو بحث في وجود الله وذاته وصفاته لإثبات وجوده ووحدانيته من خلال الوجود الانساني القائم في العالم ، وباعتماد النصوص المقدسة .

وليلاحظ منذ البدء ، أن عبد الحق قد بذل قصارى جهده للوصول إلى وحدة الأضداد ، مهما كلف ذلك من تقليب الأمور على شتى الوجوه ، بحثاً عن مواطن الربط والتوحيد والتداخل والاتفاق والمشاكلة وغيرها مما سلف .

الكشف عن الديالكتيك :

أشرت في الحديث عن نظرية المعرفة في الفلسفة السبعينية إلى أن مفكرنا ينطلق من « مبدأ وحدة الأضداد » ، بديلاً « لمبدأ عدم التناقض » الذي يعتمده المنطق الصوري . وجدير بالملاحظة أن تلك الإلحاح هو على طريق ما بوجه ما ، لكشف كيفية يلتئم فيها وضع كل ضدين في مظاهر حياتنا العقلية أو النفسية أو الاجتماعية ، عند مفكرنا .

فهو يقول : « لاتهمل نفسك ، ولاتهمل شأنك فيها ، وابحث عن كل ماهية نذكر لك فيها ، وخذها بالله على العموم ، واتخذها عادة ثانية ، وطبيعة خامسة ، وزماناً رابعاً ، ومكاناً ذهنياً ، ومكانة عقلية ، وذكراً صورياً ، وسورة صورية ، ووصفاً قاهراً ، وفهماً بالله عنه كثيراً ، وكلاماً مع الناس قليلاً ، وفي هذه المرتبة يتعلق الأمر بالكمال . وجميع مايقال في عادة الصم ، يتكلف فيه تكليف مالايطاق ، يطالَب به هنا »(١) .

---

(١) ابن سبعين : (م .ت) ص ١٥٥ .

ومن المفيد ، لإظهار هذا التفصيل الجزئي الهام من الفلسفة السبعينية أن نعزز النصوص التي مرت بجديدة تبدي وضوح السمة الديالكتيكية :

إذ النعمة « تصدر من الأول الواحد الذي لاواحد قبله ولاسبب له ولانظير ولاترد عليه نعمة من غيره ، ثم تنزل إلى الآخر ، ثم تعود إلى الأول وتعم الحظ كله ، وتطلع بالتركيب منها عليها بها إليها ، وتنزل بالتحليل كذلك »(١) .

ويقول في رسالة « خطاب الله بلسان نوره » : « الحمد لله . الله الله الله . إذا لاح نور الله ح لا ع أ ، لايشك الرشيد في ذلك كله . وإذا ظفر بالجملة : لا ج د / فقد عظم أمره بالله (*) . صحّح ، وحرّر ، وجرّب ، وكرّر ، وعجّل ، وحلّل، وركّب ، ونوّع وكبّر »(٢) .

ويقول : « حضر عبد الله والله في الله ، فما كان من الله صح له ذلك لأجل استحقاقه للجميع ، وإن كان المضاف من قبيل الأوهام فهو معلوله الراجع ومدركه الدافع أو حقه الرافع ، ولذلك يجده كل من وجده بفقده »(٣) .

---

(١) ابن سبعين : (م .ت) ص ٢٠٦ .

(*) يريد بذلك : إذا لاح نور الله في القلب (ح) ولم تفعل الشهوة (ع) أو العقل (أ) بما هما من الأوهام الدخيلة على إدراك الوحدة ، القول : الحمد لله . والذي يظفر بالله دون العلم والخوف ، فقد وصل إلى درجة في التأمل والإحاطة عظيمة . انظر : دلالة الرموز وتصريفها عند ابن سبعين في الفصل الخامس من الباب الثالث « التصرف بالطبيعة » .

(٢) ابن سبعين : (م .ت) ص ١٥٦ .

(٣) الموضع نفسه .

ويشير في رسالة أخرى : « واطلع بالتركيب إلى الذات ، ثم قل : إلى ربك المنتهى ، ثم انصرف إلى التحليل إلى أفعالها ، ثم ارجع وقل : هذه سدرة المنتهى ، وهنا عجزت الصنائع والنهى ، وادفع عن ضميرك الوهم والهوى »(١) .

ويقول في كتاب فيه حكم ومواعظ : « الله فقط . خذ نفسك اليوم بتحسين أخبارها ، واجتمع في ذاتك بالكلية ، و يصلك فتح الله المشخَّص ، ثم اقطع ذلك الخبر بعينه، وفرق المجتمع ، تصل بذلك إلى الله ويُفتح به ماتشاء »(٢) .

وفي مثل هذا الشأو ، تظهر طريقته في المحاكمة العقلية وطرق تفهمه الديني واستيعابه الأمور العقيدية ، في الرسالة « القوسية » ، ناصحاً سائله عن أمور في التوحيد ، بعد إصلاحه بالأمور الحميدات التي تجعله وقد « ظفر بالحق ، وأكل من كل لون ، وقطع كل الكون ، وتوحد ، وجرد ، وشاهد الأمور العظيمة بعين آنيته الواردة عليه بعد الاستعداد وإفراط الانقياد ورفع الاستبداد ، وتجوهر بماهيتها ، وتطور في مراتب أدوار آنيتها ، وزلزل قدم السلب والإيجاب بعد وقته الفاني ، وثبت قدم الأدب والاكتئاب قبل موته الثاني ، وأحضر بعد حضوره فيه ومغيبه عنه وخروجه منه ورجوعه له في حضرة التمكين الفاضلة المحمودة على هويات الهمم الواصلة الموضوعة لآنيات الصورة الحاصلة ثم يحضره في الحضرة التي همّامها غير مهموم وذمّامها غير مذموم ،

---

(١) ابن سبعين : (م . ث) ص ٢٠١ .

(٢) المصدر ذاته : ص ١٢٠ .

ثم يصرف لسانه المضاف الذي يشار (به) ويشار إليه ويعتمد ويعتمد عليه ، ويقرر عند ذلك ماتقدم »(١) .

وفي الله يرى أن « له القبلية المرتبية الموجودة بالفعل ، فحق له أن يتسمى بالأول . وإليه يرجع الأمر كله ، بحقيقة الإيجاد ، وبحكم أن عدم النهاية هو له حقيقة ، فحق له أن يتسمى بالآخر »(٢) . ثم يوحد الاضداد قائلاً : « هو الأول من حيث هو الآخر ، وهو الظاهر من حيث هو الباطن ، وهو بكل مدلول منها هو ذلك »(٣) .

فاذا انتقل إلى الحديث عن الإحاطة ، ظهر التوحيد بين المتناقضات في أبرز حلله ، واهتزت بعض القضايا التي درج العرف على بديهيتها إذ يقول : « الله يحيط ، وإحاطته منحطة عنه ، محمولة فيه ، مشار إليها وإليه بها ، جزءُ كلٍ وكلُ جزءٍ ،عموم وخصوص، وخصوص وعموم ، كله أكثر من جزئه ، وجزؤه أكثر من كله ، وجزؤه أقل من كله ، وكله أقل من جزئه ، بل لا كل ولاجزء له ، فهو الأول كما ذكر ، وهو الآخر فيما ذكر » (٤) .

ويحدثنا عن بعض أشكال الإيمان : « وبالجملة : انسان عامة خاصة الخاصة ينشد:أنا الغريق،فما خوفي من البلل ؟ . فاذا صعد إلى حقيقته بالتركيب ، ينشد بيت لبيد (٥) . ثم ينزل بالتحليل يقرأ : سبحان الذي

---

(١) ابن سبعين : (م .ت) ص ١٢٦ .
(٢) المصدر نفسه : ص ١٢٩ .
(٣) ابن سبعين : (م .ت) ص ١٥٩ .
(٤) المصدر نفسه : ص ١٣٣ .
(٥) يريد : ألا كل شيء ماخلا الله باطل .

بيده ملكوت كل شيء وإليه ترجعون ، ويشيّعها بقوله : أفي الله شك ؟ ويردف بقوله : قل أمر ربي بالقسط في نهايته ووصوله الذي لايصح بعده مايفرض فيه بوجه ولاعلى حال ، ولسان حاله يقول : وإلى ربك المنتهى »(١) .

ويقول : « الله فقط . من انفصل من خط وهم ، واتصل بنقطة حق ، حمد حاله . ومن حقق حقه الكامن ، بحقه الجلي ووهمه المنجرّ ، لم يموه عليه وهم غيره الظاهر وللباطن »(٢) .

كما يتحدث عن طلب رؤية الوجود الحق في المقيد ، فيرى أن « هذا الطلب لهذه الرؤية هو الذي يسعف فيه الطالب ، لأنه لَعَيْنٌ في عَيْن . وإذا يسَّر الله في الكوكبية والقمرية والشمسية فينبغي أن يلح على أصله الذي لايغفل عن فرع نفسه ، حتى يحكي ذلك الأصل ، ويدوم أمره على صراط التوحيد »(٣) .

ويقدم لنا أنموذجاً طريفاً في توحيد المتناقضات ضمن الإطار المنهي الخاص ، في حديثه عن « الدعوة التامة » حيث يرى أنها هي : « دعوة الباطن الظاهر على الظاهر بالحقيقة الباطنة عن الوهم بالمجان . فاطلب الأمور الذاتية بالنظير ، وحرر القول في الكل بالعين ، وتحوَّل على الوجه الغير بالشعور الخلاف ، بالعلم الأمثل ، بالحال البعيد عن ذلك ، بالإلزام القريب منه ، بالدليل الجميع بالمجموع ، بل الفرد بالفرد ، بل البد المفروض الذي لاينسب وكل الأشياء له ومنه أو هو

---

(١) ابن سبعين : (م .ت) ص ١١١ .

(٢) ابن سبعين : (م .ت) ص ١٣٣ .

(٣) ابن سبعين : (م .ت) ص ١٣٧ .

كذلك بتشكيك أوقريب من ذلك بنوع من أنواع الصفح ، أو هذه أو هنا أو مافي الصدور أو الذي إذا نظرت في المكتوب أجابك و كان جوابك »(١) .

ويقول في موضع : « سقطت مكالمة من كلّم غير الله عند أهله ، وإذا أردت البرهان على ذلك : خذ نفسك بإنكاره ، فان لم تستطع فاعلم أن الأمر صحيح . . وبعقد هذا بصناعة التحليل والتركيب في الشيء الواحد ، يظهر لك مدلول قولي »(٢) .

ويصرح باعتقاده أنك « إذا أردت أن تتلذذ ويقوى أنسك ويقع على عين أنموذج النوات الفاضلة – فأرسل بالك المرسل صحبة الفكر المقابل ، والميل المتذلل في الصدر المحب ، والقوة المنيفة في زمان الترك والمكان الفقير ، والغذاء المقيم فقط ، والوحدة الخالصة . . ثم انقل القصد وجميع ماذكر إلى الذات الواحدة والأمر المتوحد ، ولازم الأحوال التي لامن جنس ما يكتسب . . وكأنه المجموع إلى أمر ماأنت بسبيله ينصرف ، والله شبه الدائرة بحوله وقوته معك »(٣) .

كما يقول : « الله في كل شيء بكله ، وليس في الكل والبعض ، وهو شيء فيه ماليس بشيء وماهو شيء معاً . فعينُ ماترَى ذاتٌ لاتُرى ، وذاتٌ لاترى عينَ ماترى ، فجاء من ذلك أنه حصر من انحصر ، وبسط من انبسط ، وانحصر ، وانبسط »(٤) .

---

(١) ابن سبعين : (م .ت) ص ١٤٠ .

(٢) المصدر نفسه : ص ١١٨ .

(٣) ابن سبعين : (م .ت) ص ١٥٤ .

(٤) المصدر نفسه : ص ١٣٤ .

وإذ يستخدم بعض المفاهيم الرياضية ، يوظف تعريفاتها بالاتجاه نفسه ، فيقول : « النقطة سر الحروف وسبب الخطوط وباطنها وله نسبتها . وهو النسب الصحيح الذي يبلغ إلى السر ويدل على الوتر ، وشاهده الموجود في الغيب يشير إلى الوحدة به ، وبرهانه في الشاهد يدل على آنية الجمع في مواقف السمع . النقطة وجود مفرد تدل على آنية أنا وآنية أنت وهوية هو ، وهذه أسماء موجودة بعد وجودها . ورسوم بادية عنهاحدود تفتقر لها وتسترها بالتصريف وتظهر بالتشريف . النقطة تشير إلى المحقق عند سلب الإرادة ونيل المراد وحذف مسافة المواجد والأشراف وقطع التقسيم والاشتقاق . الله هو الذي وجب الوجود له والوحدانية والكمال : الوجود ينبني على نفي التشبيه ، ونفي التشبيه ينبي على إثبات التمييز والتغيير والتأليف ؛ والوحدانية تنبني على نفي الشريك ، والشريك ينبني على الاتصال والانفصال والحلول والانتقال ؛ والكمال ينبني على نفي النقائص »(١) .

وفي نموذج آخر من حديثه عن الإحاطة يقول : « إن الخارج عنها ممنوع ومعدوم ، والداخل فيها قد أحاطت به هي حتى يقول : داخل وخارج . . فهي إحاطة تدور على شبه السلب في الوهم ، لأنها تجذب وتصرف وتحيل العدد إلى الواحد ، ثم تمنع زمان الإحالة وزمان الجمع وزمان التفرقة ، وكأنما لم يكن شيئاً مذكوراً ، إلا أنها الذاكرُ والمذكورُ والذكر . . ثم تدور حتى تهمل المخصَّص وتخصص المهمَل ، ثم تدور حتى يصمت السائل وتنوب هي عنه لأنها هو » .

ويوضح مراده من قوله تدور ، بأن : « معنى تدور : تحيل الأشياء إليها ، ومعنى تحيل الأشياء اليها لكي ينقطع الوهم ، ومعنى

(١) ابن سبعين : (م .ت) ص ١٥٨ وتاليتها .

ينقطع الوهم أن تكون عندك الأشياء بجملتها . ومعنى أن تكون عندك الأشياء بجملتها أن تكون هي أنت ، ومعنى أن تكون هي أنت أن لاتكون أنت ولاهي . وهذا يكون من حيث الغرض والعدد والوهم لامن حيث الوجود . . فنرجع ونمنع جميع مايفرض منها أو يهمس أو يعلم وما أشبه »(١) .

فاذا أنعمنا النظر في ماقاله ابن سبعين وما اعتمده ، اتضحت لنا الخطوط العريضة لطريقته الديالكتيكية في الوصول إلى الوجود الحق ، وما يفيد فيها من صراع الأضداد ووحدتها .

وسواء كان مفكرنا واعياً - وعياً كاملاً - دقة الأصول الديالكتيكية التي يعتمدها على المستوى النظري ، أو كان ذلك ناشئاً عن حركة فكره الثاقب نشوءاً عفوياً ، فإن سمة الديالكتيك لايمكن أن تنفى عنه .

إلا أن التدقيق يظهر أن أبا محمد لم يتناول الوقائع المشخصة ، والعالم والانسان والله ، إلا من جهة تكوين هذه الأضداد وحدة صميمة ضرورية ، تتبدى لنا في رداء الوجود الحق . وما تقدم في فلسفته من وضع « دائرة الوجود » ، بما هي الوجود المطلق ، ليس يمكن المرور عليه دون أن تستوقفنا تلك الحركة الذكية لصورة الأول الآخر الظاهر الباطن الذي كان وما يزال وهو الأيس فقط .

كذا ، تبدو الديالكتيكية الالهية ، بما هي توحيد بين الأضداد الاعتقادية ، هي الطريقة الأكثر قدرة - ههنا ، دون سواها من طرائق الفلاسفة السابقين - على إنقاذ فيلسوف الدين من التناقض الشكلي الظاهر

---

(١) ابن سبعين : (م .ت) ص ٤٥١ ومابعدها .

من تعارض : فكرة الوجود القائم ، الذي نحن جزء منه ؛ مع الوجود المطلق ، الذي هو الله أو الحق بالذات (*) .

وإذا كان المطمح السبعيني بعيد الغور والدلالة والمنحى والاتجاه ، فان المرمى الذي وصل إليه قد اتسم بمجمل المطالب العقلية التي « تؤمن أو تثق » بأن المطلق قابل الإدراك ؛ إن لم يكن عن طريق التحديد ، فعن طريق النفي .

ولقد نفى عبد الحق -- فعلاً -- كل مايخالف الوحدة المطلقة ، فأدخل جميع الظواهر ضمن المطلق ، معتبراً هذا تحديداً كافياً له ، في وقت أبقى فيه مطلقه زاخراً بالحياة ممتلئاً وجوداً فاعلاً ، ولم يحوله جثة هامدة مستحيلة المنال والوصل ؛ فنشأ عن هذا الموقف زمرة من النتائج سيرد ذكرها .

صياغة رياضية :

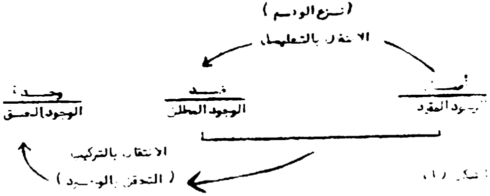
حرصاً على إيضاح وعي ابن سبعين طبيعة المنهج الديالكتيكي الذي اعتمده في بيان آرائه المذهبية ، سأعمد إلى استنباط المخططات التي تمثل حركة فكره الغائية ، بما يكشف عدم عفويتها ، نظراً لما تتصف به من حرص دقيق في ترتيب نتائجها ، وما تتميز به من بُعد عن السقوط أو الخطأ ، بتأثير الوعي الممتلك أصولها التي تقيمها .

يبدو من نصوص ابن سبعين ، في كل إثبات للوجود الحق ،

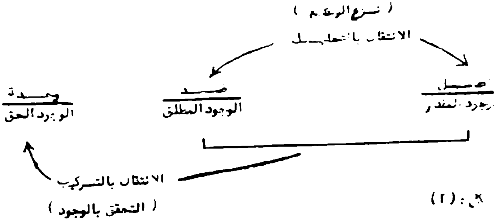
(*) يأتي الحديث عن الوجه الآخر لتصوري الوجود هذين في الفصل الرابع من هذا الباب .

أنه يلجأ إلى : وضع أصل أول يعتمده ، ثم ينتقل منه إلى أصل مخالف له آخر عن طريق مايسميه « نزع الوهم »، ثم يعمد إلى توحيدهما بما يطلق عليه « التحقيق » .

فاذا حصرنا الخطوات التي يسلكها في هذا الشأن ، أمكن أن نحدد الاحتمالات الممكنة في هذا الأسلوب ، تبعاً لأنواع الوجود التي رسمها ابن سبعين إطاراً لفلسفة الوجود ، من حيث هو موجود . وفي مايلي بيان ذلك :



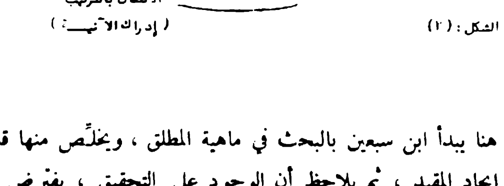
في هذه الحالة يبدأ مفكرنا بأحد الموجودات التي يسميها « الوجود المقيد » وينزع الوهم الناشىء عن العدد والاضافة والنسبة وغيرها ، فيصل إلى إدخال المقيد في « دائرة الوجود ــ الوجود المطلق » بما هو متقوّم به ، ثم يستنتج من ذلك « الوحدة » بإطلاقها ، لأن الوحدة ــ عنده ــ هي الحق ، وما سواها وهم .



الشكل : (١)

هذه الحالة كسابقتها . مع خلاف في الأصل الأول المعتمد ، فهو – هنا – من الموجودات التي يتصور وقوعها في المستقبل ، أي مايسميه ابن سبعين : « الوجود المقدّر » .

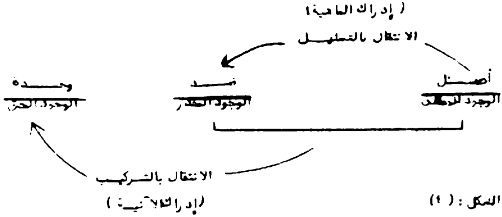
ولهذه الطريقة الديالكتيكية وجه آخر معاكس باحتمالين ، يظهران فيما هو آتٍ :



الشكل : (٢)

هنا يبدأ ابن سبعين بالبحث في ماهية المطلق ، ويخلّص منها قدرته على إيجاد المقيد ، ثم يلاحظ أن الوجود على التحقيق ، يفترض قيام

المقيد بالمطلق فلا وجود حقيقي سواه ، فيصل إلى وحدة المطلق والمقيد من جديد ، لأن الكثرة البادية وهم ، والحق لايمكن أن يكون إلا واحداً .



الشكل : (١)

هذه الحالة تشترك مع سابقتها في أن الأصل الأول هو الوجود المطلق ، والضد المقابَل به هو الوجود المقدر ، والنتيجة وحدة الضدين بالتحقيق حيث ندرك الوجود الحق بما هو كذلك .

ولسهولة المقارنة والمقابلة في الوصول إلى « الإحاطة » بالوجود ، سواء كان الانطلاق من المقيد أو المقدر أو المطلق – كما هي الاحتمالات عند ابن سبعين – أمثّلُ المخططات المستنبَطة السالفة بالمعادلات الرمزية الآتية :

الشكل (١) : ح = تا (د ، ط)　　　　المعادلة (١)

باعتبار : ح : الوجود الحق . د : الوجود المقيد . ط : الوجود المطلق .

الشكل (٢) : ح = تا (ر ، ط)　　　　المعادلة (٢)

باعتبار : ر : الوجود المقدر .

وكذا يكون :

الشكل (٣) : ح = تا (ط ، د) المعادلة (٣)

الشكل (٤) : ح = تا (ط ، ر) المعادلة (٤)

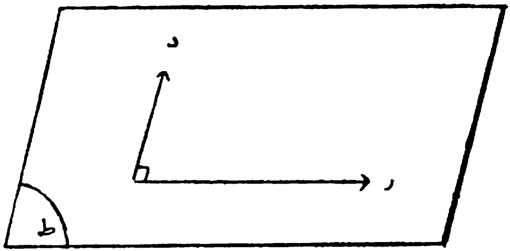
يلاحظ في المعادلات المستنبطة هذه ماهو آت :

المعادلتان ١ ، ٣ متساويتان . وكذا المعادلتان ٢ ، ٤ متساويتان .

وهذا مدلول أن يصل ابن سبعين إلى « الوجود الحق » سواء عن طريق نزع الوهم وتحقيق الوجود ، أو بادراك أن الماهية هي الآنية ، من حيث هي هي .

وتستلزم الطريقة الأولى إثبات وجود الوجود أو إثبات وهمية الوهم ، كما تستلزم الطريقة الثانية التدليل على « التساوق » بين الماهية والآنية .

فإذا أردنا تمثيل العلاقات الممكنة بين الأربعة الأنواع المذكورة للإحاطة بالوجود ، تبعاً لبعدين (الاستواء) ، وبحسب ثلاثة أبعاد (الفراغ) ، نتج من الحالة الأولى بشكليها (١ ، ٢) :



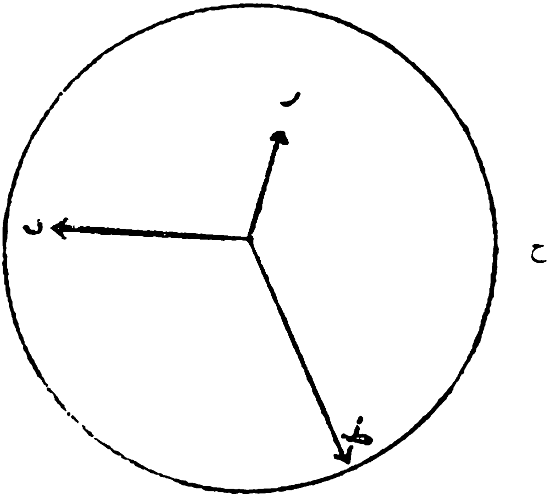
الشكل (٥)

والعلاقة الجبرية المقابلة لهذا التمثيل الهندسي ، هي :

أر + ب د = ط المعادلة (٥)

باعتبار : أ ، ب ، حـ . . . ثوابت مختلفة . أو أسباب أو ظواهر أو معطيات تتغير من حالة إلى أخرى .

أما تبعاً للثلاثة الأبعاد ، فيكون للحالة الثانية بشكليها (٣ ، ٤) التمثيل :



الشكل : (٦)

والعلاقة الجبرية المقابلة لهذا التمثيل الهندسي ، هي :

أر + ب د + حـ ط = ح المعادلة (٦)

فإذا قابلنا الآن بين ماقاله ابن سبعين في تصوره حقيقة العالم «(١) ، وما أوصلنا إليه الاستنتاج الرياضي من فكره – مع ملاحظة الفوارق الرياضية – ظهر بعد المدى الذي قطعه في التفكير المجرد لإرساء قواعده ، وعمق تفكيره ، ووضوح غايته التي وظف مؤلفاته لخدمتها ، من حيث عدم وقوعه في الضرورة الشكلية التي تنشأ عن رفض مبدأ عدم التناقض ؛ واعتماد وحدة الأضداد هو الذي أنقذه من ذلك (*) .

ومهما يكن من أمر ، فإن ذلك يجعلنا ندرك باعظام وإكبار الجهد الفائق الذي بذله ابن سبعين للتعبير عن معتقده ، في إطار منظومة شكلية مجردة تخدم مذهباً فلسفياً خاصاً يتعالى على مالحق العقول والعلم من مألوف العادة ووهم الزمان والمكان . وهي نقطة سبق جديرة بالإعجاب والتقدير .

علامات فارقة :

بقي أن تقابَل النصوص السبعينية ببعض النصوص الديالكتيكية القديمة ، بغية زيادة الكشف عن جانب من ثقافة صاحب المذهب الذي نحن بصدده .

ولتحقيق هذا المرمى أثبت يسيراً من النصوص المستقاة من مصنفات « هرقليطس » الذي يعتبر صاحب أول مذهب ديالكتيكي متميز في تاريخ الفلسفة ، عرف حتى الآن .

---

(١) انظر : الفصل الرابع من الباب الثالث والفصل الأول منه في هذا البحث ، ومجموعة رسائل ابن سبعين : ص ١٥٨ ، ١٦٠ ومابعدها ، ص ٢٣٣ .

(*) يأتي الحديث عن ماوقع فيه المفكر من نتائج في الفصل الرابع .

فقد اعتبر ذلك الفيلسوف اليوناني « الأشياء الأضداد » التي تتصارع فيما بينها تتحد لكونها في واقع الأمر « شيئاً واحداً بعينه » ، على الرغم مما يبدو في ظاهرها من كثرة(١) .

يقول هرقليطس : « الله هو النهار والليل ، الشتاء والصيف ، الحرب والسلم ، الشبع والجوع ، ولكنه يتخذ أشكالاً مختلفة كالنار التي امتزجت بالتوابل همّاها كل شخص حسب طعمها »(٢) .

« الصحة والمرض واحد »(٣) .

« الزوجان كل ولا كل ، يرسمان معاً واحدهما تحت الآخر ، مؤتلفان ومتنافران . الواحد يتكون من جميع الأشياء ، وتخرج الأشياء من واحد »(٤) .

« جميع الأشياء بالنسبة إلى الإلـه جميل وحق وعدل ، ولكن الناس يعلون بعض الأشياء ظاماً وبعضها الآخر عدلاً »(٥) .

« الطريق إلى فوق ، وإلى أسفل ، واحد – ونفس الطريق »(٦)

« البداية والنهاية في محيط الدائرة واحد »(٧) .

---

(١) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية ص ١٩ ومابعدها . الموسوعة الفلسفية المختصرة ص ٣٨٢ .

(٢) النص رقم (٣٦) حسب ترقيم « برنت » ، وكما نقله الدكتور « أحمد فؤاد الأهواني » في كتابه « فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط » .

(٣) رقمه (٥٧) حسب الترقيم المذكور .

(٤) رقمه (٥٩) .

(٥) رقمه (٦١) .

(٦) رقمه (٦٩) .

(٧) رقمه (٧٠) .

« الانسان ، بقدر ماهو إنسان ، يسكن في جوار الله »(١) .

« أنت لاتنزل النهر الواحد مرتين ، فإن مياهاً جديدة تجري من حولك دائماً »(٢) .

فاذا تتبعنا – الآن – بالمقابلة الأصول الرئيسة التي يقوم عليها مذهب « جد الشك » الفلسفي اليوناني ، تبرز لنا ماهو آتٍ :

١ – أصل الوجود نار الّهية لطيفة حية عاقلة أزلية أبدية تملأ العالم .

٢ – الصيرورة هي التي تفسر وجود المتغايرات ، والوجود الحق واحد .

٣ – الروح مادية .

٤ – العالم يسيِّره « اللوغوس » الموجود في روحه .

٥ – التغيُّر في العالم يتم من النقيض إلى النقيض ، ومآل المتغايرات الوحدة .

٦ – الحواس لاتعطينا معرفة كاملة ونهائية عن طبيعة الأشياء .

٧ – اللغة لاتستطيع وصف حقيقة الوجود ، لذا فإن التعبير عنه يبقى غامضاً وهو إشارة إليه .

٨ – الخير والشر والكون والفساد أمور تتلازم وتنسجم في النظام العام ، بحيث يمتنع تعيين خصائص ثابتة للأشياء .

---

(١) نقل هذا النص « مارتن هيدجر » في مقالة « ماالميتافيزيقا » ، وأورده « محمد رجب » في مقدمة الترجمة العربية ص ٢٦ .

(٢) نقله يوسف كرم : المرجع المذكور ص ١٩ .

٩ – الدين الحق مطابقة الفكر الفردي للقانون الكلي (المطلق) والفناء في النار العالمية (١) .

أما المواقف والأصول المقابلة لذلك ، عند ابن سبعين ، فهي :

١ – الوجود الحق هو الله نور السموات والارض .

٢ – الوهم هو الذي يفسر وجود المتغايرات ، والوجود الحق واحد .

٣ – الروح معنى ما ، لأنه فاعل أو منفعل .

٤ – العالم ميت يسيره الله الذي نفخ فيه الحياة .

٥ – الإحاطة لاتكون إلا بالجمع بين المتناقضات التي تلتئم في الوحدة « دائرة الوجود » .

٦ – الحواس والمعقولات والعقول أوهام .

٧ – اللغة قاصرة عن الإحاطة بالوجود الحق ، لذا لابد من الاكتفاء في هذا الشأن بالاشارة والرمز دون العبارة .

٨ – لابد لكل موجود من خيرٍ ما يتوجه اليه بحسب ظهوره له ، فالخير مطلب صاحب كل مذهب محمود أو مذموم .

٩ – الدين الحق مطابقة المقيد والمقدر للمطلق وقيامهما به .

---

(١) انظر : يوسف كرم : المرجع المذكور ص ١٩ ومابعدها . جماعة من المفكرين السوفييت : موجز تاريخ الفلسفة ص ٧٠ وما بعدها . الموسوعة الفلسفية المختصرة ص ٢٨٢ . Dictionary of Philosophy, p . 188.

إن هذا الجانب من فلسفة الوحدة المطلقة عند ابن سبعين يطلعنا على تجربة عقلية متميزة ، في إطار الفلسفة الاسلامية التي بقيت تحت تأثير الأرسطية والأفلاطونية طوال اشتغال الفلاسفة المسلمين الأعلام فيها ، خلا قليلاً منهم ، فكانت الأجزاء الطريفة فيها تعتمد الإضافات المتفرقة لإقامة الأبنية المتكاملة .

وهذا مايجعله جانباً هاماً من صور الفكر الفلسفي الديني الاسلامي ، يبرز النهايات العقيدية التي يمكن أن يحققها الطموح الجريء في البحث .

• • •

الفصل الثالث

الفلسفة الانتقادية

أعرض في هذا القسم من البحث لجملة الانتقادات أو الجهود التي دحض بها عبد الحق بن سبعين آراء سابقيه ، والطرق التي اتبعها لإبطال أصولهم وتخطيها .

هذا الجانب من فلسفة مفكرنا هو الذي يقترب من « الجدل » ، بما هو مناقشة وحوار وانتصار على الخصم المخالف في الرأي . فالنقد والانتقاد: تمييز الأشياء ، أو اختلاس النظر نحو الشيء . ويتضمن الانتقاد معنى التقويم ، بما هو وضع قيمة لشيء أو مقابله ، وجعله قويماً سديداً ، معاً .

فالنقد – بحد ذاته – ليس فلسفة ، ولكن هذا لايقصيه عن دائرة التفلسف عامة ، بل يطلعنا التأريخ على الفلسفة وكأنها لاتتجدد إلا إذا اصطدمت مع اللافلسفة – ومنها النقد – وفي هذا التناقض نجد أحد المحركات الأسس لنمو الفلسفة بالذات .

وكل مذهب فلسفي يطمح إلى تجاوز المذاهب التي سبقته ، لابد له – ولو بشكل خفي أو غير مباشر – من إظهار مواطن ضعفها أو سقوطها أو الأخطاء الناجمة عنها ، مما يمكن إضافته إلى منظومة اللافلسفة ،

حتى يفسح لنفسه مكاناً مشروعاً . ولقد صرف عدد من الفلاسفة جهودهم لإخراج النقاد ـ فقط ـ من الفلسفة لإبعاد تأثيرهم عنها ، لكن النقد بقي مستقراً فيها .

فقد فشلت جميع محاولات « أفلاطون » ـ مثلاً ـ لإخراج « السفسطائيين » من الفلسفة ، بعد أن قطعوا في طريق الدحض والجدل، اللافلسفة ، أشواطاً بعيدة . وكذلك كانت محاولات حديثة أخرى سواها ؛ ولاسيما بعد أن قام المنطقيون الوضعيون وسارتر ومدرسته بمهمة السفسطائي القديم إلى حدٍ بعيد ، ليظهروا مدى الشطط الذي ارتكبه الميتافيزيقيون في صوغ وترتيب قضاياهم . ولهذا دلالة ، سيزداد اتضاحها من خلال عرض انتقادات ابن سبعين ، على أن « السفسطائي قائم أبداً في صميم تاريخ الفلسفة »(١) .

إفادة جدلية :

بغية الكشف عن جانب آخر من العقلية السبعينية ، أبين بعض وجوه الشبه بين طريقته وطريقة فلسفية قديمة أفادت منها الفلسفة الاسلامية في أثواب أعلامها اليونانيين ، هي « المدرسة السفسطائية » . وأشير إلى أنني لاأحمّل لفظ « السفسطة » أي معنى يفيد الذم أو القدح ، مما اكتسبه هذا المصطلح بتطوره التاريخي .

ووجه المقارنة الذي يعنينا يُحدَّد بوسائل الاقناع المحصَّلة ، عن طريق النظر في الألفاظ ودلالالتها وأنواع القضايا والحجج وشروطها ، ومعارضة المذاهب بعضها ببعض . فالسفسطائي أول من استخدم النثر ،

---

(١) أنطون مقدسي : السفطائيون ومشكلة اللغة ص ٢ .

بما هو لغة واضحة لاعمق لما ، في الكلام على مسائل الوجود ، وحاول بوساطته أن يقضي على الشعر الذي كانت تنقل به الموضوعات الفلسفية لدى « الأيونيين » الذين استهدف تفكيرهم كلية الوجود ، وتضمنت كتاباتهم الشعرية والأسطورية تفكيراً فلسفياً (١) .

لقد استفاد السفسطائيون في مناقشاتهم وانتقاداتهم مما في طبيعة اللغة التي يستخدمها الانسان للتعبير عن فكره ، من حيث عدم قدرتها على نقل الحقيقة ، بما هي كذلك . واستفاد ابن سبعين من هذه الخاصية أيضاً ، فقدم عطاء خصباً من المعاني الوفيرة الثرة في كتبه ورسائله ، حتى القصير منها .

فعلى الرغم مما يبدو من استخدام أبي محمد الالفاظ المنطقية والفلسفية والصوفية والفقهية الاصطلاحية ، وما يتصل بها من معان متداولة ، وما يظهر من دعوته لتوجيهها نحو العمل ، فاننا نرى موضوعاته مليئة بالأخيلة المتراكبة والتصورات المتداخلة والمفاهيم المتعارضة والدلالات المتناقضة . ويظهر ماهر من كلامه مدى استفادته من المفارقات اللغوية والهنات الكلامية والاستخدام اللفظي – مما توجبه طبيعة اللغة – وهو العالم بها المطلع على الفروع فيها .

حتى ليخيل إلى القارىء – في بعض المواضع – أن ابن سبعين يقيم للغة وجوداً قائماً بذاته ، عن قصد أو دون قصد ، وكأنها هي الوجود الحقيقي (٢) . وما نراه عنده من اعتبار الوجود المقيد (ونحن والعالم في إطاره) والوجود المقدر مجرد وهم ناشيء عن العدد والإضافة

---

(١) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية ص ٣٥ ومابعدها .

(٢) انظر الفصلين الثالث والرابع من الباب الثالث ، والفصل الأول من هذا الباب .

والنسبة والتشخيص وغيرها من الأمور التي نكتسبها بالعادة والتناول وتعلم ماهو مألوف ، شديد التذكير بما قاله السفسطائي « غورجياس » من أن « الطبيعة وجود تنشئه بالتمرين والتعلّم »(١) .

إن قول ابن سبعين : « الله في كل شيء بكله ، وليس في الكل والبعض ، وهو شيء فيه ماليس بشيء وماهو شيء معاً »(٢) ، لايصح إلا إذا اعتبر الله مادة ، من حيث هو شيء في كل شيء — حتى المادي — بكله ، أو أنه خاضع لتأثير المادي ؛ وهذا مما لايرضاه مفكرنا ، أو أن يكون هذا التجريد والإثبات مقصورين على الاستخدام اللغوي . وكذلك القول بأن : الله شيء فيه ماليس بشيء وما هو شيء معاً ، فيكون الحاصل أنه شيء ، والشيء : إما مادي أو غير ذلك فنعود إلى الاحتمال الأول .

وكلامه في « الإحاطة » و « إحاطة الإحاطات » أمثلة بالغة الوضوح والدلالة على هذه الكيفية من الاستخدام للغة (٣) ، فهو يتدرج في رد بعض الموجود إلى بعض في الاحاطة ، رغم قوله : « إنها ليست من قبيل تحصيل الحاصل » . وكان قد تصورها « حضرة الجمع الواحد المتفقه من جميع جهاتها ، بايقاع التحقيق بمعلوم الحق حقّ لحقٍ ، والوهم مصروف عنه ، والأول هو الآخر »(٤) .

ولنستمع إلى قوله : « اجتهد أن تكون قضيتك من قضايا الوقت

---

(١) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية ص ٥٩ .

(٢) ابن سبعين : (م .ت) ص ١٣٤ .

(٣) انظر : ف٣ ، ف٤ من الباب الثالث .

(٤) ابن سبعين : (م .ت) ص ١٦٠ .

الواحد من الجهة الواحدة بالكلمة الواحدة في الوجود الواحد بالذات الواحدة وهي هي ، ولاتقل لم كان كذا ؟ ولأي شيء كان كذا ؟ وانحصر كذا في كذا، وعجز هذا عن هذا، ولم يكن ذلك على ماينبغي كذلك ، ونقضني كذا وتعرّضني كذلك ؟ ، فتهلك وتخرج من إحاطة المحقق إليها والمعلول عندهم عليها ، لأن حرف العلة يجر إلى لواحق مدلوله ، وذلك يعطي المبدأ المضاف المقسِّم والمنقسم، ولاحاجة للمحقق بمعنى ينسب أو ينتسب . فان ذلك دليل على وجود الحائل والمانع ومع هذا يخبر عن عدم الحصر ويوقف الضمائر على ملاحظة نكتة الوحدة » (١) .

فهو بعد أن يلح على وحدة الكيف والكم والمكان والزمان في موضوع التأمل وينفي كل ما يخالفه ، يقـــدم سبب جميع ذلك باعتباره « حرف العلة يجرّ إلى لواحق مدلوله » ، ثم يفيد أن هذا « التعدد يؤدي إلى الفصل الحادث » ، ولاحاجة للمحقق بالحادث لأن وكده يجب أن يكون على القديم . وتغلو جميع هذه الاستعارات والتوليدات اللغوية برهاناً على حرص أبي محمد على التجرد ، حتى عن أبسط العلاقات والتفكير بالحق الواحد الذي انطلق من وجوده أصلاً .

ولقد عقد فصلاً في إحدى رسائله ، ليقول فيه : « ياهذا : ماالذي حمل العديم الحادث أن يتعرض للوجود ؟ صح .»(٢) .

يريد بذلك أن تعريف العديم يدل على افتقاد الشيء صفة الوجود ، بما هو اسم مفعول ، ويثبت له صفة الحدوث فكيف يمكن أن يكون فاعلاً ، باعتبار الوجود فعلاً ، بعد ذلك ؟ الاجابة اللغوية المقدَّرة :

---

(١) ابن سبعين : (م .ت) ص ١٣٢ والتالية .

(٢) ابن سبعين : (م .ت) ص ٢١٦.

ليس يمكن بغير فاعل سابق عليه ، هو الله . فيرى مفكرنا أن : صح الجواب .

وعقد فصلاً بعده قال فيه : « ياهذا : ماالذي يجعل العادي يذكر (٥) قاتله وهو العدو ؟ صدقت ، فالزم »(١) .

يريد بذلك أن المعتدي بالقتل يذكر الله الذي أباح قتله ، لكون النفس بالنفس ، من حيث هو قاتله ، فيعرف أنه مقتول رغم عدوانه . والسبب في ذلك إقراره – بالاستعداد الفطري – اقتدار الله عليه . وهي الإجابة التي يصدقها ابن سبعين ، ويدعو إلى مجانبة الاعتداء ولزوم الحد .

ويقول في فصل ثالث : « ياهذا ، لأي شيء يعجز العاجز أن يحقق عجزه ، ويقرر عند ذلك ويقرب ؟»(٢) .

يريد استنكار أن يكون رضى العاجز عن عجزه سوى إقرار بوجود الحق الذي اليه ينصرف ، بما هو إنسان – وجود مقيد . ويستنبط ذلك من كون العجز ، بما هو عدم القدرة على الفعل ، غير متضمن في مفهوم التحقيق ، بماهو فعل .

ويتساءل في فصل يعتبره « لطيفة . ياهذا : متى صح الغير حتى يعوّل عليه ؟» .

---

(٥) وردت في الرسائل : « يجعل العادي أن يذكر قاتله . . » ، فحذفت الناصب لزيادته .

(١) ابن سبعين : (م . ت) ص ٢١٦ .

(٢) ابن سبعين : (م . ت) ص ٢١٦ .

يعني بذلك أن « غير » تفيد النكرة التي تفيد الجهل بالمطلوب ، فلن يصح بعد ذلك التوجه إليها .

وفي حديثه عن القرآن (١) ، يعتبره « معجزة كانت وبقيت » لكونه « صفة ذات الله » وما عداه من المعجزات « صفة فعل الله » ، وهذا لايقدِّم على المستوى العقيدي أي مخرج ، لأنه لاتمييز بين فعل الله وذاته في هذه الفلسفة ، وليس الحل الذي أوهمنا الوصول اليه سوى مداورة لغوية تستفيد من الفرق اللفظي بين الفعل والذات . ويوضح ذلك لجوؤه للقول : « الله يتكلم ، ويخبر ، ويحقق الحق ، ولايلفظ ».

فالكلام – بالتعريف (٢) – لفظ مفيد ، وكذلك الإخبار ، فلا معنى – إذن لما قاله سوى الإيهام .

وأكثر المواضع في نقده آراء الذين سبقوه ، ولاسيما في الأمور المنطقية (٣) ، لاتتعدى استخدام هذا الأسلوب المعتمد على التعريفات اللغوية . والذي يصرف كل شيء لإثبات الوحدة .

ولقد مجد ابن سبعين – كالسفسطائيين – الحساسية الذاتية التي اعتبر بمقتضاها أن الإحاطة بالوجود ، من حيث هو ، شيء ممكن ، وأن الانسان الظافر بالإحاطة يدرك الوجود على مايجب في الوقت الذي

---

(١) ابن سبعين : (م .ت) ص ١٣٣ .

(٢) انظر : شرح ابن عقيل على متن ألفية ابن مالك ص ٥ .

(٣) انظر : الفصل ٢ من الباب ٣ من البحث . بد العارف : ص ٥ – ٦٣ . الكلام على المسائل الصقلية : ص : ٢٦ ، ٤١ ، ٥٠ ، ٥٥ .

يجب ؛ فيبدو « الانسان مقياس الأشياء جميعاً »(١) ، يثبت المطلق — الهوهو ، ويبطل كل تناقض .

هذا الموقف الأخير يعتبر تجاوزاً للسفسطائي ، لاصطناعه الموقف الهرقليطي الذي كان قد قرر منذ أمد بعيد : أن جميع الأشياء الأضداد تلتقي في الله .

وهو موقف كان أفلاطون قد سبق ابن سبعين اليه، حين شرح عبارة غورجياس تلك بأن معناها يتبين بالجمع بين رأي هرقليطس وقول « ديموقريطس » : إن الإحساس هو المصدر الوحيد للمعرفة ، فيخرج منهما أن الاشياء هي بالنسبة إليّ على ماتبدو لي ، وهي بالنسبة إليك على ماتبدو لك، وأنت إنسان وأنا إنسان . فالمقصود بالانسان — هنا — الفرد ، من حيث هو كذلك ، لا الماهية النوعية . لذا فلا يوجد شيء هو واحد في ذاته وبذاته ، ولايوجد شيء يمكن أن يسمى أو يوصف بالضبط .والحقيقةالمطلقة باطلة ، يحل محلها حقائق متعددة بتعدد الأشخاص وتعدد حالات الشخص الواحد . ويمتنع الخطأ إذ يمتنع أن نتصور غير مانتصور في وقت ما . وهذا يعني — كذلك — أن الانسان مقياس النفع والضرر والخير والشر والعدل والظلم وسواها (٢) .

إن جميع تلك النتائج المذكورة تلحق ابن سبعين ، لكنه يتخطاها بالقول بموجود واحد ، حقيقي ، هو أنا ، أو أنت هو ، بل هوهو ، ولاشيء معه .

---

(١) وردت العبارة في كتاب « الحقيقة » لغورجياس ، وأوردها يوسف كرم في الموضع المذكور .

(٢) أفلاطون : ثيتياتوس ص ١٥٢ ومابعدها .

وعلى الرغم من أن هذا التخطي ليس سوى تخطٍ لفظي ، لكونه يعتبر الموجود الحق الواحد : نحن وأنتم وغير ذلك ؛ فانما يسوغ هذا الوضع لدى ابن سبعين بأنه يختلف عن السفسطائي الذي يدحض كل شيء لعدم وجود عقيدة ثابتة له . فمفكرنا يحمل عقيدة التوحيد ، وبها يخرج من اللافلسفة إلى الفلسفة ، لإظهار صحة ذلك الوضع الذي أنزل فيه مذهبه .

وتبعاً لذلك يرى أن : « المحقق لاينصرف إلى الماضي والمستقبل فتطلبه المواقيت بلواحق الحجب المرسومة ، ولايتشوَّف إلى الوقوف في مواقف الحدود المعلومة . المحقق لاينتقل إلى معلوم دون معلومه ، ولايبصر في جمعه وتفريده غير مقامه ، وما دون هذا التحقيق فهو وهمٌ لايجوز مع برهان التوحيد وتلبيس لايخرج عن منابه »(١) .

وهو – في هذا الشأو – يعتبر نفسه قد وضع قاعدة للوصول تعتمد على التأمل الخالص ، إذ يقول : « وإذا عزمت على الله ، أي على القرب منه ، خلِّص نفسك من البعيد عنه من صفة نفسه ، وأخلص في الإضراب حتّى لايبقى في ضميرك من تخبر عنه ولامن تقدر أنه يخبر عنك . ثم اعزم بعد ذلك واعزم ، وخذ نفسك بالتجلد الجاحد لجميع مايجمعك أو يفرقك ، لأن ذلك كله يجر إلى الأول من العبد والآخر من الأصل ، وذلك على خطر »(٢) .

لكن ، يأتي ماوصفه مفكرنا – هنا – حالة فردية خاصة ، إذا تشابهت فلن تتكرر ، وهي مجرد تصور ممكن لنوع من السيرة العقلية يفترضه الإيمان بأن تخلية الذات عن كل شيء دون المطلق أمر ممكن .

---

(١) ابن سبعين : (م .ت) ص ١٦٠ .

(٢) ابن سبعين : (م .ت) ص ١٣٤ وتاليتها .

وفي سياق ذلك لايفطن أبو محمد إلى أن نفيه الدائم هذا لجميع ما رآه وهماً ، والذي أراده إثباتاً للحق ، قابل للتسلسل باعتبار أن نهايته (المطلق) غير محدودة ، إذ لو كان كذلك لكان مطلوبه غير المطلق كما هو ظاهر منه . وجلّ مايعبر عنه الموقف الذاتي السبعيني هو الإلحاح على ضرورة التخلص عن عوائق التأمل والصفاء اللذين يهبان الانسان رؤية موحدة للأمور لاتحول دونها تعريفات الحدود والفصول الاصطلاحية – الوهمية وتعددها .

فدحض آراء السابقين في تعليق العلاقات بين الله والعالم والنفس ، وإفاداتهم من آثار مفكري اليونان ومؤلفاتهم ، وإبطال المنطق الصوري بمقولاته وألفاظه وعلمه ، إذا كانا يختلفان في إنتاج ابن سبعين عن زمرة ماتركته السفسطائية من أعمال ، فإن أصل الخلاف نابع من أن « السفسطائية تنحو نحو الجدل فيما تفعله . فما يفعله الجدل على الحقيقة تفعله السفسطائية بتمويه ومغالطة »(١) .

ويبقى الفرق فرقاً في الغايات التي علقها كل من الطرفين على هذه الأداة ، الجدل ، التي استخدمها لإثبات وجهات نظره المذهبية ، مع ملاحظة الفوارق العديدة بين مذهب ابن سبعين والسفسطائية ، سواء في المعرفة أو الله أو العالم أوْ النفس أو الأخلاق .

نقد بعد نقد :

الغزالي أشهر من نقد الفلاسفة المسلمين ، للقضاء على هذا الطراز من التفكير في تناول مشكلات الدين . ولهدم الفلسفة وأصولها ، لابد من التفلسف ، لذا كان « تهافت الفلاسفة » كتاباً فلسفي الموضوع ان لم يكن فلسفي الغاية (٢) .

(١) الفارابي : كتاب الحروف ص ٢١٠ .
(٢) سليمان دنيا : مقدمة تهافت الفلاسفة ص ٢٢ .

إلا أن مارآه أبوحامد من « أن الخوض في حكاية اختلاف الفلاسفة تطويل فان ضبطهم طويل ، ونزاعهم كثير ، وآراؤهم منتشرة ، وطرقهم متباعدة متدابرة »(١) ، صرفه عن التعرض لهم بالتفنيد ، فما التفت إلى مواضع تقليدهم وإبداعهم يقوّم ويصحّح ويوحّد . وهو قد تبنى المنطق الأرسطي يدعم به النصوص الدينية خاصة ، فبقي بعيداً عن التجارب الفلسفية العقلية وتقويم أصولها .

أما الذي تخطّى الحد الذي وقف الغزالي عنده ، إلى ماهو أكثر جرأة وتخصيصاً ، فهو الفيلسوف المغربي « محمد بن طفيل » في كتابه « حي بن يقظان » . وقد أفاد أن الفلسفة في عصره « شيء يحتمل أن يوضع في الكتب وتتصرف به العبارات ، ولكنه أعدم من الكبريت الأحمر ، ولاسيما في هذا الصقع الذي نحن فيه (الأندلس) ، لأنه من الغرابة في حد لايظفر باليسير منه إلا الفرد بعد الفرد — ومن ظفر بشيء منه لم يكلم الناس إلا رمزاً ، فإن الملّة الحنيفة والشريعة المحمدية قد منعت من الخوض فيه وحذرت عنه »(٢) ، فكان ذلك انصافاً لظروف الفلسفة والمشتغلين بها ، ودليلاً على معرفة طبيعتها وإدراك ماهية موضوعاتها .

وإننا لنرى عند ابن سبعين شيئاً من الغزالي وشيئاً من ابن طفيل ،

---

(١) الغزالي : تهافت الفلاسفة ص ٧٤ .

(٢) ابن طفيل : حي بن يقظان ص ٥ . المخطوط رقم ٢ حكمة وفلسفة بدار الكتب المصرية . وقد ورد عنوان هذه النسخة خطأ : كتاب أسرار الحكمة المشرقية لابن سبعين . وهي موافقة لما حققه « أحمد أمين » في كتابه « حي بن يقظان لابن سينا وابن طفيل والسهروردي » خلا بعض الاختلافات الطفيفة . وأرقام الصفحات التي سأذكرها موافقة للمخطوط المذكور .

مضافاً إليهما وجهة نظره المذهبية . وأكثر مايستلفت النظر في ذلك نقد أبي بكر فلاسفة المسلمين على نحو شبيه به نقد ابن سبعين إياهم . فلندقق في ذينك النقدين :

يعرض ابن طفيل لابن باجة ، فيرى أن أبابكر الصائغ أصح السابقين نظراً، وأصدق روية ، وأقربهم إلى الحقيقة . « غير أنه شغلته الدنيا حتى اخترمته المنية قبل ظهور خزائن علمه وبث خفايا حكمته . وأكثر مايوجد له من التآليف إنما هي غير كاملة مخترمة من أواخرها ، ككتابه في النفس وتدبير المتوحد وماكتبه في المنطق وعلم الطبيعة . وأما كتبه الكاملة فهي كتب وجيزة ورسائل مختلسة . وقد صرح هو نفسه بذلك ، وذكر أن المعنى المقصود برهانه في رسالة الاتصال ليس يعطيه ذلك القول عطاء بيناً إلا بعد عسر واستكراه شديد ، وأن ترتيب عبارته في بعض المواضع على غير طريق الأكمل ، ولو اتسع له الوقت لمال لتبديلها » (١) .

فاذا رجعنا إلى ابن سبعين وجدناه يقول بأن هذا الذي رامه ابن الصائغ « ليس بحق ، وبحثه مكتسب من صناعة أرسطو . وغلط في الذي اعتقده فيه . فهو رجل مفتون بنفسه . وله سفسطة كثيرة مثل ماذكره في المادة والصورة ، وزعمه أنه خلّص الخلاف فيها ، وكذلك في الذي ذكره في صناعة المنطق من أنها تكذب في شيء وتصدق في شيء آخر ، ورأى ابن باجة أفلاطون يذكر ذلك في بعض كتبه وظنه أنه على ماتأوّله هو ، فلافهم أفلاطون ، ولاهو ستر نفسه وعالج جنونه . وزعم أنه خلص المسائل العويصة التي ذكرت في مابعد الطبيعة في المقالة

(١) ابن طفيل : حي بن يقظان ص ٦ .

الثانية على مايجب ، وغلط وتغالط ، حتّى أن ابن رشد قال إنه بقي على مذهب ابن باجة مدة من الزمان ولطف الله به واهتدى بكلام الحكيم وزال عن ذلك »(١) .

أما عن الفارابي فيقول ابن طفيل : « وأما ماوصل إلينا من كتب أبي نصر فأكثرها في المنطق ، وما ورد منها في الفلسفة فهي كثيرة الشكوك . فقد أثبت في كتابه (المدينة الفاضلة) بقاء النفوس الشريرة بعد الموت في آلام لانهاية لها وبقاء لانهاية له ، ثم صرح في (السياسة المدنية) بأنها منحلة وسايرة إلى العدم ، وأنه لابقاء إلا للنفوس الفاضلة الكاملة . ثم وصف في شرح (كتاب الأخلاق) شيئاً من أمر السعادة الانسانية أنها إنما تكون في هذه الحياة التي في هذه الدار ، ثم قال عقب ذلك كلاماً هذا معناه : وكل مايذكر غير هذا فهو هذيان وخرافات عجائز . فهذا كلام قد أيس الناس من رحمة الله تعالى ، وصير الفاضل والشرير في رتبة واحدة ، إذ مصير الكل إلى العدم ، وهذه زلّة لاتقال وعثرة ليس بعدها جبر . هذا مع ماصرح به من سوء معتقده في النبوة وأنها بزعمه للقوة الخيالية الخاصة ، وتفضيله الفلسفة عليها إلى أشياء ليس بنا حاجة إلى إيرادها »(٢).

ويقول ابن سبعين : « أما الفارابي (فقد) اضطرب وخلط وتناقض ، وتشكك في العقل الهيولاني ، وزعم أن ذلك تمويه ومخرقة . ثم شك في النفس الناطقة هل غمرتها الرطوبة أو حدثت بعد ؟ وتنوع اعتقاده في بقاء النفوس بحسب ماذكر في (كتاب الأخلاق) و (كتاب الملة

---

(١) ابن سبعين : بد العارف ص ٤٤ .

(٢) ابن طفيل : حي بن يقظان ص ٦ .

الفاضلة) و (السياسة المدنية) . وأكثر تواليفه في المنطق ، وعدة كتبه نحو خمسة وسبعين كتاباً ، وفيها من الالـهيات تسعة . وهذا الرجل أفهم فلاسفة الاسلام وأذكرهم للعلوم القديمة ، وهو الفيلسوف فيها لاغير . ومات وهو مدرك ومحقق ، وزال عن جميع ماذكرته . وظهر عليه الحق بالقول والعمل ، ولولا خوف التطويل لذكرت ذلك مفصلاً »(١) .

فاذا وصل أبوبكر للحديث عن ابن سينا ، قال : « ومن عني بقراءة (كتاب الشفاء) وبقراءة كتب أرسطو ، ظهر له في أكثر الأمور أنها تتفق ، وإن كان في كتاب الشفاء أشياء لم تبلغ إلينا عن أرسطو . وإذا أخذنا جميع ماتعطيه كتب أرسطو وكتاب الشفاء على ظاهره دون أن يتفطن لسره وباطنه ، لم يوصل به الكمال حسبما نبه عليه الشيخ أبوعلي »(٢) .

ويفيد أبومحمد : « أما ابن سينا فمموه مسفسط ، كثير الطنطنة ، قليل الفائدة وماله من تواليف لايصلح لشيء . ويزعم أنه أدرك الفلسفة المشرقية ، ولو أدركها لتضوع ريحها عليه . وهو في الصيد من الحمية ، وأكثر كتبه مؤلفة ومستنبطة من كتب أفلاطون ، والذي فيها من عنده فشيء لايصلح . وكلامه لايعول عليه . والشفاء أجل كتبه ، وهو كثير التخبط ومخالف للحكيم ، وإن كان خلافه مما يشكر له ، فإنه بين ماكتمه الحكيم . وأحسن ماله في الالـهيات (التنبيهات والإشارات) وما رمزه في (حي بن يقظان) ، على أن جميع ماذكره فيها هو من

---

(١) ابن سبعين : بد العارف ص ١٤٥ .

(٢) ابن طفيل : حي بن يقظان ص ٧ .

مفهوم (النواميس) لأفلاطون وكلام الصوفية . وركّب شبه ذلك للتمدن والبحث الفلسفي ، وهما مما لايعوّل عليه ولايسمع منه »(١) .

ويداول ابن طفيل الكلام آخر ، فيقول : « وأما كتب الشيخ أبي حامد الغزالي فهي – بحسب مخاطبته للجمهور – تربط في موضع وتحل في آخر ، وتكفر بأشياء ثم تحللها . ثم إنه من جملة ماكفر به الفلاسفة في كتاب (التهافت) إنكارهم لحشر الأجساد وإثباتهم الثواب والعقاب للنفوس خاصة ، ثم قال أول كتاب (الميزان) إن هذا الاعتقاد هو اعتقاد شيوخ الصوفية على القطع ، ثم قال في كتاب (المنقذ من الضلال والمفصح بالأحوال) إن اعتقاده كاعتقاد الصوفية ، وإن أمره إنما وقف على ذلك بعد طول البحث . وفي كتبه من هذا النوع كثير يراه من تصفحها وأمعن النظر فيها . وقد اعتذر عن هذا الفعل في آخر كتابه (ميزان العمل) حيث وصف أن الآراء ثلاثة أقسام : رأي يشارك فيه الجمهور ماهم عليه ، ورأي يكون بحسب مايخاطب به كل سائل ومسترشد ، ورأي يكون بين الانسان وبين نفسه لايطلع عليه إلا من هو شريكه في اعتقاده . ثم قال بعد ذلك : ولولم يكن في هذه إلا مايشككك في اعتقادك الموروث لكفى بذلك نفعاً ، فان من شك لم ينظر ، ومن لم ينظر لم يبصر ، ومن لم يبصر يبقى في العمى والحيرة . ثم تمثل بهذا البيت :

خُذْ ماتَراه ودَعْ شيئاً سمعتَ به
في طلعةِ الشمس مايُغنيكَ عن زُحَلِ

(١) ابن سبعين : المصدر المذكور ص ٤٥ .

فهذه صفة تعليمية ؛ وأكثره إنما هو رمز وإشارة لاينتفع بها إلا من وقف عليها ببصيرة نفسه ، أو لإمام سمعها منه ثانياً ، أو من كان معداً لفهمها فائق الفطرة فهو يكتفي بأيسر إشارة . وقد ذكر في كتاب (الجوهر) أن له كتباً مضنوناً بها على أهلها ، وأنه ضمنها صريح الحق ، ولم يصل الأندلس في علمنا منها شيء ، بل وصلت كتب بزعم بعض الناس أنها هي تلك المضنون بها ، وليس الأمر كذلك . وتلك الكتب هي : كتاب (المعارف العقلية) وكتاب (النفخ والتسوية) و (مسائل مجموعة) وسواها . وهذه الكتب – وإن كان فيها إشارات – فانها لاتتضمن عظيم زيادة في الكشف على ماهو مبثوث في كتبه المشهورة . وقد يوجد في كتاب (المقصد الأسنى) ماهو أغمض من ذلك . وقد صرح هو بأن كتاب المقصد الأسنى ليس مضنوناً به ، فيلزم من ذلك أن هذه الكتب الواصلة ليست هي المضنون بها . وقد توهم بعض المتأخرين من كلامه في آخر كتاب (المشكاة) أمراً عظيماً أوقعه في مهواة لامخلص له منها ، وهو قوله – بعد ذكر أصناف المحجوبين بالأنوار ثم انتقاله إلى ذكر الواصلين – إنهم وقفوا على أن هذا الموجود العظيم متصف بصفة تنافي الوحدانية المحضة فأراد أن يلزمه من ذلك أنه يعتقد أن الأول الحق سبحانه في ذاته كثرة ما ، تعالى الله عما يقول الظالمون علواً كبيراً . ولاشك عندنا في أن الشيخ أباحامد ممن سعد السعادة القصوى ووصل تلك المواصل الشريفة ، لكن كتبه المضنون بها ، المشتملة على علم المكاشفة لم تصل إلينا »(١) .

ويقول ابن سبعين : « أما الغزالي فلسان دون بيان ، « صوت

---

(١) ابن طفيل : حي بن يقظان ص ٧ وتاليتها .

دون كلام ، تخليط يجمع الأضداد ، وحيرة تقطع الأكباد . مرة صوفي ، وأخرى فيلسوف ، وثالثة أشعري ، ورابعة فقيه ، وخامسة محيِّر . وإدراكه بالعلوم القديمة أضعف من خيط العنكبوت ، وفي التصوف كذلك ، لأنه دخل الطريق بالاضطرار الذي دعاه لذلك من عدم الإدراك . ورأى في النفس من الصور المجردة التي تظهر للمتخلق في العزلة ، وظنه أن ذلك حق ، وأنه حقيقة الوصول ، وذلك إنما هو في النفس من حيث هي نفس . فما الحق بعد ذلك ؟ وما العلم ؟ والظاهر من هذا الرجل أن صور النفس والعقل المستفاد كانت غايته . وينبغي أن يعذر ويشكر لكونه من علماء الاسلام على اعتقاد الجمهور ، ولكونه عظَّم التصوف ، ومال بالجملة إليه ومات عليه ، بحسب ماأعطاه كلامه وفهم من أغراضه . وهو يعتقد في العقل مايعتقده الفيثاغوريون ، فانهم يطلقون العقل على الذي يطلقون النفس ، ولايبحثون عنه بحث غيرهم . وهذا يفهم من كلامه في (المعارج العقلية) وفي شرح (عجائب القلب) عندما قال : جميع ذلك لطيفة ، يعني العقل والروح والنفس . وكذلك في تقسيمه الأرواح في (مشكاة الأنوار) وما أشار إليه في (كيمياء السعادة) وغير ذلك من كتبه . وكتابه — على أكثر مايظهر في أكثر كلامه — هو (رسائل إخوان الصفا) فانه في الفلسفة ضعيف مثل أصله . وإن كانت الحكماء قبل يُطلقون النفس على مايطلقونه على العقل ، وأن الجواهر الروحانية لاتتنوع ولاتختلف ، فهم لايضيِّعون الرتب العقلية والعقول المادية والكلام عليها . والذي أراده الغزالي لايصح ، فانه أراد أن يفهم إطلاق العقل والنفس من التصوف بصناعة القدماء واصطلاحهم . فــلا هو خلَّص التصوف ، ولاهو قيل فيه . وهو — مع ذلك كله — موقوف وقادح بالذي ظهر له عندما جرَّد

نفسه فانفرد ، وذلك شيء لم يصله المحرر ، ويظفر به بأيسر تناول المغرور . والحق عزيزٌ اعتزّ عليه وعلى من ذكر قبل »(١) .

فاذا انتقل ابن سبعين للكلام عن تلميذ ابن طفيل ، ابن رشد ، قال : انه « مفتون بأرسطو ومعظم له ، ويكاد أن يقلده في الحس والمعقولات الأولى . ولو سمع ابن رشد أرسطو يقول : إن القائم قاعد في زمان واحد ، لقال به واعتقده ، وأكثر تآليفه من كلام أرسطو ، أمثلة يلخصها أو يمشي معها . وهو في نفسه قليل الباع ، قليل المعرفة ، بليد التصور غير مدرك . غير أنه إنسان جيد قليل الفضول ، ومنصف وعالم بعجزه ، ولا يعوَّل عليه في اجتهاده ، فانه مقلد لأرسطو في مسألة النفس والعقل وغيرهما »(٢) .

ولوعدنا – بعد هذا السعي – لمقابلة ماجاء لدى الناقدين ، ظهر أن عبد الحق بن سبعين قلَّد سلفه المغربي ابن طفيل في أكثر ماقاله عن الفلاسفة ، بل انه يكاد لايضيف جديداً جوهرياً على ماجاء عند ابن طفيل . سوى ما يستنبط من كلامه . وهذا ينفي عن أبي محمد صفة الطرافة التي يمكن أن تفرده في هذا المضمار من سابقيه .

فكلام ابن سبعين في الفارابي – مثلاً – لا يخرج عن ماقاله فيه ابن طفيل سوى في عدم إشارته إلى جهده الذي « صيَّر الفاضل والشرير في رتبة واحدة ، إذ مصير الكل إلى العدم » ، لأن ابن سبعين قد صيَّر « الرحمة تشمل المطيع والعاصي على حد سواء ، والكل يدخل بها الجنة » ، فاتفقا في المساواة بين الخير والشر في النهاية .

---

(١) ابن سبعين : بد العارف ص ٤٥ .

(٢) ابن سبعين : بد العارف ص ٤٤ .

ولايخفى مافي كلام ابن سبعين عن الفارابي من إكبار وتقدير وتضمن ، دفعت به إلى القول بأن الفارابي « مات وهو مدرك ومحقق . . وظهر عليه الحق بالقول والعمل ».

ويزداد الشبه بين نهايتي كلامي ابن طفيل وابن سبعين عن الفارابي ؛ يقول الأول : « وتفضيله الفلسفة عليها إلى أشياء ليس بنا حاجة إلى إيرادها » ، ويقول الثاني : « ولولا خوف التطويل لذكرت ذلك مفصلاً » .

ويزداد الاتضاح بين السلف والخلف أكثر في مواضع أخرى منها كلامهما في ابن سينا ، يقول ابن طفيل : « ومن عني بقراءة كتاب الشفاء وبقراءة كتب أرسطو ظهر له في أكثر الأمور أنها تتفق ، وإن كان في كتاب الشفاء أشياء لم تبلغ الينا عن أرسطو » . ويقول عنه ابن سبعين : « والشفاء أجلُّ كتبه وهو كثير التخبط ومخالف للحكيم ، وإن كان خلافه مما يشكر له ، فانه بين ما كتمه الحكيم » .

كما أن كلام عبد الحق في الفلاسفة ، يدفع – في حدود الكشف عن أصالته – إلى التساؤل عن الأسباب التي وقفت به عند نقد الرجال الذين تناولهم ابن طفيل ، مضافاً إليهم ابن رشد الذي طبقت شهرته الآفاق وذاع خبر نفيه وإحراق كتبه ، دون سواهم . لماذا لم ينتقد الأعلام أمثال : الكندي وإخوان الصفا وابن طفيل نفسه – فلم يأت على ذكره وهو معروف في المغرب ؟ ولماذا لم يتناول أولئك المشتغلين بالفلسفة والتصوف الفلسفي من أعلام المغرب كابن مسرة وابن قسي وابن عربي وسواهم ؟

بل ليكاد القدْر الكمّي — الى جانب التشابه النوعي — في نقد ابن سبعين يساوي الحدود التي وقف عندها ابن طفيل في نقده وما زاد عليها ، وهو موضوع بحاجة إلى تدقيق .

إلا أنه مهما يكن الحكم على ابن سبعين في هذا الشأن ، فان ما قاله عن الفلاسفة الذين تناولهم بالنقد ، يبقى ملزماً إياه بتبني تلك الوجهات من النظر التي أثبتها في « بد العارف » . ويلحقه — بذلك — ماينشأ عنها من مواقف . لذا لابد من تدقيقها لبيان قيمتها ومحتواها :

إن مايقوله أبو محمد عن اكتساب بحث ابن باجة من صناعة أرسطو ، ليس سُبّة في وجهه ، لأنه — كغيره من فلاسفة المسلمين — عمد إلى تجنيد الفلسفة الأرسطية وهي أشهر ماوصل إلى المسلمين من هذا العلم ، لخدمة الأغراض الدينية . وابن باجة لم يخف استفادته من الحكيم ، بل لقد عرف بما هو « أرسطوطالي النزعة على الحصر »(١) .

أما حكم ابن سبعين عليه فيما يتعلق بافتتانه بنفسه ، فصادق على كل صاحب جهد طريف يبذله في المضمار الذي ذكر ، ومثله حكمه على بقية الفلاسفة . وهو يذكرنا برأي « دي بور » في ابن سبعين نفسه ، والذي مر في الباب الأول .

وما أدلى به أبو محمد حول ماقال ابن الصائغ في « المادة والصورة وصناعة المنطق » واعتباره سفسطة ، لايسوّغه سوى وجهة نظر الاختلاف المذهبي ، وليس هذا سبباً كافياً .

فاذا دققنا النظر في أسباب اتهام ابن باجة بعدم فهم أفلاطون ، لم نجد مايدفع لذلك غير اتهام ابن سبعين إياه بأن ماقاله — في حدود الاستفادة من المنطق الصوري في تحصيل المعرفة — إنما قد استقاه مغلوطاً

---

(١) عمر فروخ : ابن باجة ص ٢٤ .

عن أفلاطون . وهذان حكمان ينقصهما الدليل المقارن الذي لم يتقدم به عبد الحق .

أما القول « بغلط وتغالط » ابن باجة في مسائل مابعد الطبيعة ، فهو صرف سبعيني لاعتراف ابن الصائغ نفسه – مما أورده ابن طفيل – وحكاه في « رسالة الاتصال » ، حيث يفيد « إني وجدت ترتيب العبارة في بعض مواضع على غير طريق الأكمل ، ولم يتسع الوقت لتبديلها ، فاعتمدت عليك في ذلك . . فغيِّر ترتيب العبارة إلى الترتيب الأفصح ، ونُبْ عني في ذلك المناب الذي عهدته منك »(١) .

فهذا ينم عن الصعوبة التي قد يكون استشعرها ابن باجة الأديب ، في النصوص الفلسفية الأرسطية ، وليس يفسح المجال للقول بالغلط والتغالط ضرورة . ولاسيما إذا أخذنا بعين الاعتبار أن عيوب أسلوب ابن باجة لم تكن خافية على أحد ، فضلاً عن خُبره بها ؛ فقد وصل أسلوبه – أحياناً – إلى « حدٍ من الركاكة النابية التي لايمكن أن يستسيغها من شدا شيئاً من الأدب »(٢) ، علاوة على « مخالفته قواعد النحو » بسببِ ما وُصف بأنه اهتمامٌ « منصرف للاتجاه في التفكير اتجاهاً عقلياً محضاً »((٣) .

إن حكم ابن سبعين على ابن باجة لاينصف « أول من أذاع العلوم الفلسفية في الأندلس » ولايقدر نزعته العقلية التي « تنتصر للعلم والفلسفة ، وتجعلهما الطريق الوحيدة للوصول إلى معرفة الطبيعة ، ومعرفة النفس ، وإلى الاتصال بالعقل الفعال اتصالاً تكون منه السعادة التي هي غاية

---

(١) ابن باجة : الاتصال بالعقل الفعال ص ١١٨ .

(٢) و (٣) تيسير شيخ الأرض : ابن باجة ص ١٤٥ .

حياة الانسان ووجوده على هذه الأرض » . كما أنه موقف يتناسى . أو يجهل ، جرأة الموقف العدائي الذي وقفه ابن باجة من آراء الغزالي ، حيث « عدها خروجاً على سنة العقل القويم »(١) ، رغم شبهه بما وجّه – بدوره – إلى الغزالي من نقد .

إنه حكم جائر . وهو – بهذا – يلغي وجهاً من وجوه إدراكه الصواب ويظهر غضاً من شأن الآخرين غير لازب ، لايستدعيه إلا هدر الجهود الفلسفية المتقدمة في الوصول إلى الحقيقة وتقويض أركانها .

وحكم ابن سبعين على الفارابي بالاضطراب والخلط والتناقض والتشكك، مرده إلى أن « فلسفة الفارابي مزيج من أرسطاليسية وأفلاطونية حديثة مع صبغة اسلامية واضحة »(٢) . فهو أرسطي في المنطق والطبيعيات . أفلاطوني في الأخلاق والسياسة ، أفلوطيني في مابعد الطبيعة . وهو فيلسوف الانتقاء والتوفيق المؤمن بوحدة الفلسفة والمدافع عنها (٣) . وهذا مالا يقره أبومحمد ، وهو سبب حكمه .

والقول بأن الفارابي أفهم فلاسفة الاسلام ، وهو الفيلسوف لاغير . انصاف له وتقدير في محلهما (•) . لأن أسلوبه فيما كتب « دقيق

---

(١) انظر الفاخوري ، الجر : تاريخ الفلسفة العربية ص ٥٨١ وما بعدها . الموسوعة الفلسفية المختصرة ص ١٠ .

(٢) الفاخوري ، الجر : المرجع نفسه ص ٣٧٧ .

(٣) انظر : سعيد زايد : الفارابي ص ٢١ ومابعدها . محمد يوسف موسى : بين الدين والفلسفة ص ٥٣ ومابعدها . الموسوعة الفلسفية ص ٢٠٧ ومابعدها .

(•) ذهب « ماسينيون » إلى أن الفارابي « أول مفكر مسلم كان فيلسوفاً بكل ماالكلمة من معنى» وذلك في مقدمة كتاب ابراهيم مدكور : -

La Place d'al - Farabi dans l'école philosophique muslumane .

مركَّز ، ليس فيه تكرار ولا ترادف ، وهو يعتني باللفظ والعبارة ، ويعطي أغزر المعاني في جمل مختصرة »(١) ، شغوف بإيراد مايقابل الأفكار الهامة التي ترد معه ، دون تطويل .

لكن القول بأن الفارابي قد زال عن جميع ماكان عليه ، مسألة بحاجة إلى إثبات يسوقه ابن سبعين لتأييد نظره ، وهذا مالم يفعله قط ، وحجته في الامتناع عن ذلك واهية .

أما حكمه على ابن سينا بالتمويه والطنطنة وقلة الفائدة ، فيمكن اعتباره صادقاً ، في حدودٍ ضيقة ، اذا اتخذناه تعبيراً مبالغاً فيه عن ادعاء ابن سينا شروعه في « وضع فلسفة خاصة » به ، ثم عدم خروجه « بمذهب جديد مبتكر خاص » واقتصار جلّ مافعله في أكثر مصنفاته على جهد « ألبس الفلسفة القديمة حلة جديدة »(٢) .

وهذا – بالتبعية – مايسوغ قول ابن سبعين بأن تواليف أبي علي لاتصلح لشيء ، ونفيه إدراكه الفلسفة المشرقية . وقد ذهب – بعدُ – دي بور إلى أن : رموز ابن سينا في كتاباته هي حكمته الإشراقية ، فان « نفسه تصبو إلى أشياء ، وليس في خزانة طبّه مايشفي غليلها ، ولا يروي ظمأها حياتُه في التصوّر »(٣) .

وكذا ، تصدق ملاحظة اتكاء ابن سينا على أفلاطون ، لدى مخالفته أرسطو ، من حيث أن « الفلسفة اليونانية التي حاول ابن سينا أن يوفق بينها وبين الدين الاسلامي ، هي فلسفة أرسطية وأفلاطونية

---

(١) سعيد زايد : الفارابي ص ٢٣ .
(٢) الفاخوري : الجر : المرجع السابق ص ٤٤٥ .
(٣) دي بور : تاريخ الفلسفة في الاسلام ص ١٨٢ .

حديثة »(١) ، لاتخلو من آثار الشيعة الإمامية . تثوي في مذهب «امتزجت فيه رغبة فارسية عارمة في الحياة بسعي دائب نحو الحقيقة » (٢) ، وأذكته « حدوس صوفية » تملأ الفجوة بين الوحي والعقل (٣) . وذلك كله كاف ليرى ابن سبعين أن بحث أبي علي مما لايعول عليه ولايسمع منه .

ويمكن اعتبار حكم أبي محمد على الغزالي – جملة – من أكثر ماقال توفيقاً وصدقاً ، بسبب دقته وما اشتمل عليه من تفصيل لما ذهب اليه من رأي في مواضع نقده ، وإيراده المواطن التي استدعت المخالفة في فكره وتصانيفه . وإن كان قد قيل في حق الغزالي كلام لايخرج ابن سبعين فيما ذكره عنه ، كالذي قاله « ابن الصلاح » عن ضعف صلته بالمنطق ، وما رآه « الطرطوشي » في الغزالي الذي كاد ينسلخ عن الدين . وهو غير أنيس بعلوم الصوفية . وقد حكى « المازري » في هذا الشأن ، مايغني ويفيض ويجاوز تلك النقود (٤) .

أما كلام الأندلسي ابن سبعين عن ابن رشد ، فيستنبط ماتعلق منه بتقليد أرسطو أو الاشتغال بمذهبه من إفادة ابن رشد نفسه ، حيث يقول : « استدعاني أبوبكر بن طفيل يوماً ، فقال لي : سمعت أمير المؤمنين يتشكى من قلق عبارة أرسطوطاليس أو عبارة المترجمين

---

(١) تيسير شيخ الأرض : المدخل إلى فلسفة ابن سينا ص ١٤٦ .

(٢) الموسوعة الفلسفية المختصرة ص ١٢ .

(٣) دي بور : دائرة المعارف الاسلامية . الفاخوري ، الجر : المرجع المذكور ص ٤٧٤ ومابعدها . شيخ الأرض : المرجع السابق ص ١٧٤ ومابعدها .

(٤) انظر : عبد الكريم العثمان : سيرة الغزالي ص ١١٩ ومابعدها ، حيث أورد « ذكر الطاعنين على هذا الامام » منقولا حرفياً عن مقدمة الدكتور سليمان دنيا تحقيق كتاب « فيصل التفرقة بين الاسلام والزندقة » ص ٣٧ ومابعدها .

عنه ، ويذكر غموض أغراضه . ويقول : لو وقع لهذه الكتب من يلخصها ويقرب أغراضها ، بعد أن يفهمها فهماً جيداً ، لَقَرُب مأخذها على الناس . فان كان فيك فضل قوة الملك فافعل . وإني لأرجو أن تفي به ، لما أعلمه من جودة ذهنك وصفاء قريحتك وقوة نزوعك إلى هذه الصناعة . وما يمنعني من ذلك إلا ماتعلمه من كبر سني واشتغالي بالخدمة وصرف عنايتي إلى ماهو أهم عندي منه . فكان الذي حملني على تلخيص مالخصته من كتب الحكيم أرسطوطاليس في جزء واحد في نحو من مائة وخمسين ورقة »(١) .

لكن تجاوز ذلك إلى الجزم بأن ابن رشد يقلّد أرسطو تقليداً أعمى ، يقول معه إن القائم قاعد في زمان واحد ، فهو زعم لاأصل جازم له .

وحديث أبي محمد عن قلة باع ومعرفة ابن رشد وبلادة تصوره ، فأغلوطة أو مغالطة يرتكبها المرسي تجاه من درس الأدب والدين والفقه والطب والرياضيات ونبغ في الفلسفة ، وعرف بالفيلسوف الفقيه ، ذلك الذهن الذي تعمق الفلسفة اليونانية ، والأرسطية خاصة ، حيث وضع على أرسطو شروحاً هامة أحـــدثت في أوروبا مدرسة أرسطية تعتمد قراءته فيها . وهو لايقدر تلك العقلية الثاقبة العميقة التأثير في الخاصة والعامة ، التي دفعت الخليفة « أبا يوسف » لإصدار منشور على الناس بحظر الفلسفة ، وسبب نفي ابن رشد وإحراق كتبه (٢) .

---

(١) محمد عبد المنعم خفاجة : قصة الأدب في الأندلس ج ٢ ص ٢٨٩ وتاليتها .

(٢) انظر : محمد موسى : بين الدين والفلسفة في رأي ابن رشد وفلاسفة العصر الوسيط ص ٣٥ ومابعدها . الموسوعة الفلسفية : ص ١١ وتاليتها . عادل العوا : الكلام والفلسفة ص ١٣١ ومابعدها . الفاخوري ، الجر : تاريخ الفلسفة العربية ص ٦٣٥ ومابعدها .

بعد الذي تقدم ، أرى أن الذي يشفع لابن سبعين في تلك الهفوات التي ارتكب بحق الفلاسفة المسلمين يردُّ إلى جملة أسباب ، قد يكون بعضها أو كلها دافعاً ؛ وهي :

١ — إن هذه النقود وردت في « بد العارف » الذي ألفه في مطلع حياته (١) . بعد أن كان قد تناول منطق أرسطو وأتباعه بالنقد . ونقل في هذا الكتاب فقرات حرفية عن الأجوبة التي حكاها في « الكلام على المسائل الصقلية »(٢) .

٢ — حرص ابن سبعين على الظهور بعيداً عن الاشتغال بالفلسفة ومسائل أعلامها ، نظراً لما يثير هذا من شبهات الزندقة والإلحاد والكفر ، مما كان شائعاً اتهامُ المشتغلين به .

٣ — عدم الرضى عن جهود أولئك الأعلام الذين جمعوا بين مؤلفاتهم روح المؤلفات الأرسطية أو الأفلاطونية أو الأفلاطونية الحديثة ، أو جميع ذلك في وقت معاً .

٤ — والأساس الأهم في تلك الانتقادات هو الاختلاف المنهجي القائم بين أبي محمد والذين سبقوه ، بما هو فيلسوف الوحدة المطلقة وحامل لواء التوحيد على كل مستوى .

ومن المفيد أن نلاحظ أن ابن سبعين قد خفف من حدة انتقاد فلاسفة المسلمين واليونان ، في الفترة المتأخرة من عمره ، أعني في

---

(١) انظر : بدوي : مقدمة رسائل ابن سبعين . التفتازاني : ابن سبعين وفلسفته الصوفية ص ١٠١ ومابعدها .

(٢) أورد المواضع الأب « لاتور » في العدد ٩ من مجلة « الأندلس » تحت عنوان : Ibn Sabin ysu Budd AL'Arif, p. 388.

الرسائل ، فهو يورد في هذا الشأن كله : « قل أعوذ بالمقصود المعلوم عند معلمي حيث معلمي ، من : توقف أرسطو وتشتيت مسائله الإلـهية خاصة ، فان غيرها من سائر العلوم أحكمها ولم يغلط فيها إلا في القليل ، ومن شكوك المشائين ، وحيرة أبي نصر ، وتمويه ابن سينا في بعض الامور ، واضطراب الغزالي وضعفه ، وتردد ابن الصائغ ، وتنويع ابن رشد »(١) .

كما أورد — في الرسائل أيضاً ، في موضع آخر — رأياً في مذاهب الفلاسفة قوله : « أجلها في العلوم النظرية مذهب المشائين ، والأقدمون منهم في الإلـهيات أنْبَه ، غير أنهم يغلطون . وهم أقرب إلى الأنبياء وإلى الإيمان بهم من غيرهم . وأرسطو ذكر أمرهم في نيقوماخيا ، وهذا الرجل كان جليل القوم في المهن إلا أنه في القوى والأحوال الإلـهية مثل غيره ، ومَلَّك بعض الأسرار الالـهية وكتمها . وأفلاطون في التجرد والتوجه وفهم الأحوال الالـهية أثبت . وان كان أرسطو أجل منه على الإطلاق ، فانه توجه وكان حاله في سره »(٢) .

مشكلة المعرفة :

•ايعبر عن أصالة ابن سبعين المذهبية ، ليس نقده الفلاسفة — كما ألمعت — ولكن نقده منهج الفلسفة في الوصول « بالجوهر إلى العقل الفعال وبالعلم إلى الكلي » عن طريق البحث في « الطبيعة وما بعدها » وباستخدام المنطق واللفظ الاصطلاحي ، أو الوحشي كما يسميه .

---

(١) ابن سبعين : (م .ت) ص ٣٢٦ .

(٢) المصدر نفسه : ص ١٦٩ والتالية .

وقد أصاب عبد الحق في ماوجه لمناهج الفلاسفة من نقود ، من حيث أن براهينهم لاتتم إلا بافتراضات هي بمثابة المسلمات الأولية ؛ كالقول بوجود علة أولى ليست معلولة لغيرها ، أو القول بوجود محرك لايتحرك ، أو بوجود واجب ينصرف اليه الوجود الممكن .

لكن مفكرنا ـ بنقده ذاك ـ لم يستبدل بالمنهج ماهو أكثر موضوعية ولا بالمنطق الصوري أداة أكثر فاعلية وبعداً عن الخطأ ، بل اعتبر « النظر في قوة النفوس ، مع موافقة الكلام الفصل بالاستقامة العقلية ، وايثار الحق والانقياد له،والرجوع للنفس؛إنما يغني عن المنطق »(١)، وفتح بذلك باب الخطأ على مصراعيه ، نظراً لعدم إدراك النفس ماحولها بغير الحواس المعرَّضة للغلط بالفوارق ، فالنتيجة حصول مفارقات جديدة لامحدودة ، كان المنطق الصوري قد تخطاها بقواعده الصارمة .

إلا أنه لابد من اعتبار « تحقيق الوجود » نوعاً من التفكير الراقي ، تجريداً يحتاج إلى قدرات عالية لنزع الأوهام ، وهو ـ بالتالي ـ ينطلق من العقل ويعود إليه . فاذا كان « الشيء الوحيد الذي يتمتع بالقيمة لدى الانسان ، باعتراف الناس جميعاً ، هو صفته كانسان ؛ أي اتصافه بالعقل الذي به لايختلف الانسان عن أقرانه أبداً »(٢) ، فان أبا محمد يعتبر في أقصى حدود المحافظة على هذه القيمة العليا . وهذا مايجعل جميع الطرق النسكية والإلهامية واللدنية التي لجأ إليها فلاسفة متصوفون لتحقيق وجود الله ، قاصرة لديه ، وغير قمينة بتحقيق ذلك المرمى ، ولاهئة دونه .

---

(١) ابن سبعين : بد العارف ص ٥ .

(٢) أندريه لالاند : العقل والمعايير ص ١٥٢ .

لقد تجاوز ابن سبعين ذلك كله، بقوله: إن «صور الحدود والبراهين في النفس أبدية، ثابتة على حالها، لاتتغير وإن تغير المحسوس»، فكان تجاوزه مسلمة لاتخرج عن إطار أي جهد قدمه الفلاسفة السابقون لتفسير بقائها بزوال الجسم، ورفعتها وتمايزها، ومعرفة الله بها. وهذا ماجعله يقول: «الوجود في كل موجود هو الحق في الانسان، وإن الحق في الخلد هو الأمر الذي يمتد على العوالم التي هي أمور الله»(١).

وإذا كان قد حصر الأوهام في تسعة حتى يخلّص معرفة الوجود الحق هذا، ثم تجاوز المنطق بما هو معتمد الأوهام المذكورة (العقول، العلم، القياس، الحد، ، النفس، العادة، الاضافة، الزمان، المكان) فان ذلك لم يحقق له سوى التعبير عن رغبته في الوصول إلى الحقيقة، التي كان الآخرون من المفكرين جادين في البحث عنها أيضاً. ذلك لأن جعله الأوهام تسعة قسمةٌ مفتعلة لايجيزها سوى ميله لاستخدام هذا الرقم، قصد تجاوز الرقم «سبعة» عند المتصوفة والباطنيين، مما أشرت إليه في موضع سابق.

فإفراد الحد — وهو جزء من القياس — والنفس — وهي موازية العقل عنده — لايعتمدان أصلاً معرفياً مقبولاً. وهذه القسمة ليست حاسمة — أيضاً — لأن القياس يقبل الدخول — دون تناقض — في إطار العلم الذي يتم بالعقل، وكذا تدخل العادة والإضافة في خصائص النفس، دخول العقل — بماهو جماع القوى المدركة — في النفس عامة.

بل لن يضرَّ شيئاً — في هذا المنظور نفسه — أن يقال: «الأوهام عشرة» بعد ضم «القضية» وسطاً بين الحد والقياس المذكورين.

---

(١) ابن سبعين: (م. ت) ص ١٤٩، وانظر الفصل ٢ الباب ٣ من البحث.

ولايضر أن يقال : « الأوهام أحد عشر » بعد ضم « القسمة » مقابل الإضافة ، أو « اثنا عشر » بعد ضم « العكس » بما هو استنتاج مباشر إلى جانب القياس الذي هو استنتاج غير مباشر ، أو « ثلاثة عشر » بعد ضم « التقابل » إلى جانبها ؛ أو أن تكون تلك الأوهام أكثر من ذلك بقليل أو عظيم .

يضاف الى ذلك أن ابن سبعين قد منع بهذه القسمة أي معرفة بغير طريق الوهم ، وهذا يعني القطع بخطأ كل معرفة ؛ وهو تكريس لقصور العقل وشك مطلق في قدرته ، لايخرجنا منهما إلا مسلمة اعتقادية بظهور إلـهي حقّ يترك الفكر الفلسفي المتعمق على بينٍ شديد .

لقد فطن الغزالي – من قبل – إلى ضرورة اصطناع الإقناع في الدين ، لكنه استقى أدواته الرئيسية من المنطق الصوري ، أو استخرجها من القرآن به (•) ، لاعتقاده أن المنطقيات « نظر في آلة الفكر في المعقولات ، ولا يتفق فيه خلاف بلا مبالاة »(١) . ومع ذلك لم يصح له التمسك بالدين إلا بعد أن لاذ بأحوال المتصوفة .

وشغل ابن طفيل والبطليوسي وابن باجة وابن رشد – شأنهم شأن فلاسفة المشرق – بمحاولة التوفيق بين الدين والفلسفة ، لكن بقي المنطق الشكلي يحوز الرضى لديهم أجمعين ، فوقعوا تحت جميع

(•) يقول الغزالي بوجود خمسة موازين « أنزلها الله في كتابه وعلم أنبياءه الوزن بها » لإدراك الحقيقة . (انظر كتابه : القسطاس المستقيم ص ٩ومابعدها) .

(١) الغزالي : مقاصد الفلاسفة ص ٥٨ .

مايقال على هذه الأداة من نقود (*) . ونجاة ابن سبعين الظاهرية من هذا ، ليست هي التي تجتنب في جهده الفلسفي وروح اتجاهه المذهبي ، لأنها توقعه في منزلقات أكثر خطورة ، مما سأعرض له في الفصل التالي .

والذي يستحوذ على الانتباه ، في نقد أبي محمد مناهج مخالفيه ، هو ذلك الحذق وتلك المهارات العقلية التي يمتلكها ؛ مضافاً إليها أصوله المذهبية التي تبيح أن يدخل كل شيء ضمن دائرة الوجود – المطلق ، حتى ليُطلَقُ على العشر المقولات المتباينة المختلفة : الوجودُ ، والشيء الواحد ، والحق ، والأمر – بالترادف .

فهو في نقده الحدَّ – مثلاً – رأى أنه ، إذا نظر وحقق ، وجود مركب من ثلاثة أشياء : وجود ، وصفة نفس ، وعبارة موضوعة له بصفة النفس . وذهب إلى أن العبارات لايلتفت إليها ، فينتج أن ليس يبقى في الحد إلا محض الوجود . هذه النتيجة لايتم الوصول إليها إلا بالقفز الذي يهمل العبارات دون سبب غير الزعم بأنها لايلتفت إليها ، كما أنها تعرض عن صفة النفس ، أو تعتبرها وجوداً محضاً ، فتقع في مصادرة على المطلوب ، إذ لايجيز ذلك سوى العزوف عنه .

(*) من ذلك مايراه « برتراندرسل » من أن « القياس نظرية لاأهمية لها « لقيامها على مبادىء اتساق الفكر مع نفسه ، وهي مبادىء ليست واضحة بذاتها . ومايراه « جون ستيوارت مل » في أن « القياس لايؤدي إلى معرفة جديدة في النتيجة » ، وهو بذلك يقع في مغالطة « المصادرة على المطلوب » . ومايراه المناطقة الوضعيون في « عدم إمكان استنتاج كذب أحد الضدين من صدق الآخر في جميع الأحوال » بسبب وجود « المجموعات الخالية» . (انظر : الموسوعة الفلسفية المختصرة : المنطق الصوري ، ترجمات الأعلام المذكورين . آلفريد جولز آير : Languge Truth and Logic مقدمة الطبعة الثانية ، والفصل الخامس) .

وكذلك نقده « الألفاظ الستة » وسواها من موضوعات المنطق »، فهو لايخرج عن هذا الخط ، لأنها لاتزيد عنده على كونها قضايا من الوجود المطلق .

وعطفاً على تلك المواقف ودوافعها والنتائج المتحصلة عنها ، تبدو المناقشة في الخبرة الدينية السبعينية لاغيةً تماماً ؛ لأن الإقرار بأن بعض الناس لهم تجارب دينية ممتعٌ من وجهة النظر النفسية ، لكنه لايتضمن افتراض وجود معرفة دينية خاصة .

وإذا كان موضوع « علم التحقيق » — كما يراه ابن سبعين — هو الحق ، ومنهجه الحق ، وغايته الحق ، وهو هو ؛ فان منطقه لن ينتج شيئاً جديداً غير الحق ، فيكون غير قابل للتحقيق بعد ماتقدم ، لامتناع كل شيء غيره عنه .

والقول بأن حال المحقق — لدى ظفره بحقيقة الوصول — هو أعلى وأجلُ من الذي يظنه الفيلسوف أنه خاص بالعقل الكلي ، على حد تعبير ابن سبعين ، لن يكون سوى إعلاءٍ بالدرجة وتجريدٍ للأحوال اليومية المعاشة ، أو أنه شيءٌ لايقبل هذا النوع من الأحكام لعدم قابليته التصور . هذا السبب عينه هو الذي حدا بمفكرنا إلى القول بأن معرفة الوحدة هي العلم الإلّهي ، وجعله يذهب إلى القول : إن التحكُّم على وصفها بالألفاظ مما لايحمل ، ولايجوز ، ولايمكن .

هكذا ، تنغلق الأبواب . وهكذا يبدو أن الفيلسوف الذي ملأ كتبه بالتأكيدات على معرفته الحقيقة الدينية أو الأخلاقية بشكل طريف ، إنما قد زاد مادة التحليل النفسي فقط ؛ إذ لايمكن لأي فعل كهذا

أن يكشف عن جانب من الواقع ، مالم يستطع وضع قضايا قابلة للتحقيق تدخل في النظام التجريبي الذي يكوّنه العلم (١) .

مشكلة النفس :

فاذا انتقلنا للحديث عن نقد النفس ومتعلقاتها ، استأثر بالانتباه مايذهب اليه ابن سبعين من قول بأن الأربعة الأئمة وبعض أعلام الكلاميين والصوفيين قد حققوا الأمر في النفس على النحو المذهبي عنده . كما يستلفت النظر إلى استنباطه مواضع الاشتراك التي قررتها مذاهبهم دون تسويغ . بغية الابقاء على النفس والروح سراً لايكشفه ويتحكم به تماماً إلا الله .

وفي هذا مايشير إلى فهم واضطلاع وحسن اشتغال ، مما يتطلبه البحث في مشكلة النفس ؛ وإن كان ذلك وحده لايكفي ، فالنوايا الحسنة ليست هي التي تنشيء العلم .

ومن الانصاف القول بأنه لم يكن في مكنة المكتسب العلمي المتوافر لابن سبعين وأسلافه — وهو ضئيل قليل فطير — أن يصل إلى تصور صادق عن النفس وحالها . ولذا لم يخرج ، في جملة انتقاداته . عن مسار الافتراض التأويلي للروح الديني الذي لم يدل ببينات علمية أو تجريبية في هذا الشأن .

ويبقى أظهر المجهود في نقده مذاهب سابقيه في النفس ، تلك التي صاغ فيها تناقضاتهم الضمنية ، ولاسيما التغاير في وجهة نظر كل

---

(١) انظر : Ayer : Critique of Ethics and Theology, Ibid, pp. 102-120.

فيلسوف فيلسوف ، بتنوع الحديث في عدد مصنفاته أو مواضيع البحث فيها ، على نحو ما فعل قبله ابن طفيل ؛ مع التحفظ على تفصيلات هذا الرأي مما أوردت قبل .

أما اعتبار مفكرنا *الكلمة الجامعة « كالأنموذج أو الهيولى »* لجميع ماذكر الفلاسفة من تقسيمات وتسميات للنفس ، على أضعف تقدير ، وأنها هي « الكل عند القوي المدرك » ، فهو ضرورة إيمانية واعتقادية يفرضها مذهبه الخاص ؛ ولاتخرج آراءه في النفس عن النقد الذي وجهه إلى أسلافه من فلاسفة المسلمين ذاته ، بما هو دحض يفرضه منهج في إطلاق الوحدة ورفض جميع ماسبق تقريره مما يخالف هذا الأصل .

إلا أنه مهما تكن المسلمات الإيمانية التي سنعرض لها عند مفكرنا ، ومهما تكن دواعيها ، فان ذلك لايمنع من الإقرار بأن ابن سبعين قد ذهب — كما فعل « هجل » بعد — للأخذ بالرأي القائل : إن « جهلنا الفعلي بالعالم لايسوغ القول بوجود لايمكن أن يعرف ، إذ ليس في العالم مالايستطيع العقل الانساني أن يعرفه ، مهما نطلق عليه من أسماء كاللامتناهي أو المطلق أو الشيء في ذاته »(١) ، وإن كان ذلك قد عبر عنه بصيغ أخرى مثل : نزع الوهم ، الإحاطة ، والتحقيق ، وغيرها مما يزيد في الفصل الآتي بيانه .

---

(١) ولتر ستيس : فلسفة هجل . لخصه الدكتور بديع الكسم في محاضرات عن فلسفة هجل ، ألقيت بقسم الفلسفة بجامعة دمشق ، وهو في : ص ٩ من المطبوع عام ٦٦ — ١٩٦٧ .

الفصل الرابع

الفلسفة الإيجابية والاعتقادية

يتيح الاطلاع على الأعمال النظرية التي خلّفها « الفلاسفة المسلمون » أن نراقب عن كثب ذلك الروح المميز لحملة الأفكار اليونانية القديمة ، ذات الطعم الأرسطي والأفلاطوني خاصة ، بعد أن أدخلت في التفكير الفلسفي الديني : للاتكاء تارة ، وللتسويغ طوراً ، وللاقناع مرات .

والميتافيزيقا عند مفكري الاسلام لم تفتر عن اصطناعها محور ارتكازٍ لها ، استحدثته مما يؤلف مشكلة العلاقة بين الحرية الانسانية والمشيئة الإلـّهية ، وإن كان حلها قد سار في منحى جبري وأحدي ، على وجه الاجمال .

بل لقد ذهب بعض المفكرين إلى القول بأن أولئك القوم الذين اشتغلوا بالفلسفة من مفكري الاسلام ، إنما يتناولون « عقائد الاسلام من خلال ظواهرها . . ويأخذون من هذه العقائد ، المتعلقة بالله وصفاته مثلاً ، بعض عناصر تزيد تفكيرهم ثراء . لكنهم يلتمسون هذه العناصر ، مادامت بمثابة مواد تقتضيها أبحاثهم الفلسفية في سياقها . فحيث لايتلاقى هذا السياق مع تعاليم القرآن ، تراهم متّرددين في تحويل القرآن إلى

رموز وإشارات ، وقصدهم من ذلك – فيما يدعون – انقاذ ظاهره . . لكنهم – جميعاً – لم يتورعوا عن الاستخفاف بمعنى القرآن الحقيقي ، تعزيزاً لقضاياهم في الفيض أو لعلمهم بالانسانيات »(١) .

والحق : إن الفلسفة الاسلامية عنيت – منذ بداياتها – بأن تحطم معضلات الإشكال التي يثيرها الاسلام في الاعتقاد والمسائل الايمانية . ولايمكن لدارس أن يتجاهل مفهومات النبوة والوحي وشروط الآخرة وأحوال النفوس ومسوغات العقائد ، في آثار الفارابي وابن سينا والكندي وابن رشد وابن طفيل وابن سبعين والغزالي وابن الصائغ والبطليوسي وابن عربي وأضرابهم .

والكلام في الله والنفس والعالم عند عبد الحق بن سبعين ، يمكن أن يقدم أنموذجاً عن ذاك التراث الغني الذي خلفته جمهرة من المتفوقين ، من أحكام جازمة أو مترددة في تلك الموضوعات ، وما أثبته الجهد العقلي الديني الذي صرفوه من إلزام بجملة القضايا التي تدخل في صلب تكوينه النظري ، مادام التمسك بوجود إله واحد أصلاً قائماً فيه .

أسس الفلسفة :

في إطار تقويم الاتجاه السبعيني ، يحسن أن نلاحظ أن الأساس البسيط الذي ينطلق منه ابن سبعين لإرساء قواعد مذهبه الفلسفي ، والذي يتمثل في التمييز بين الحقيقة والوهم ؛ إنما يتطلب فكراً ثاقباً بالقصد الأول ، وهو – بالقصد الثاني – يستلزم وجود أساليب تحقيق لذلك غاية في الصعوبة . وقد لايتحقق هذا المطلب إلا على مستوى تصور تحققه ، أو على مستوى الوهم ، بحسب التعبير السبعيني .

---

(١) غرديه ، قنواتي : فلسفة الفكر الديني بين الاسلام والمسيحية ج٢ ص ٤٨ ومابعدها .

لذا ، لابد من تفصيل المرتكزات التي أقام مفكرنا أسس فلسفته العامة عليها ، من خلال تناوله قضايا البحث في الأربعة الأصول : الله ، النفس ، العالم ، والأخلاق .

أ ـ الله :

إحالة الوجود كله إلى الوجود المطلق ، ونفي كل ممكن ـ على التحقيق ، الله فقط ـ ليست فكرة جديدة طارئة على العقل البشري (*) ، وإن كانت طريفة في خط الفلسفة الاسلامية التي تناهت أخبارها إلينا ، نسبياً . فقد « قال باسديو في كتاب جيتا : أما عند التحقيق فجميع الأشياء إلـهية ، لأن بشن جعل نفسه أرضاً ليستقر الحيوان عليها ، وجعله ماء ليغذيهم ، وجعله ناراً وريحاً لينميهم وينشئهم ، وجعله قلباً لكل واحد منهم ، ومنح الذكر والعلم وضديهما »(١) .

لكن طرق الإفصاح عن هذا الاتجاه في الفكر الديني هي التي تعددت وتغاير صوتها المعرب ، بحسب كل مفكر وفلسفة . وللاطلاع

(*) الهنود أول من عرف بالأحادية أو وحدة الوجود . ثم تأثر بهم أقطاب الطبقة الأولى من فلاسفة اليونان ، فآثر كل منهم مادة جعل منها الأصل الذي تتكون منه الأشياء باجتماع بعضه مع بعض ، أو بالتكاثف ، وتفسد بافتراق بعضه عن بعض ، أو بالتخلخل . (انظر : كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية ص ١٢ ومابعدها . المعجم الفلسفي : ص ٤ . الحيني : في العقائد والأديان ص ٩٠ ومابعدها . الفاخوري والجر تاريخ الفلسفة العربية ص ٢٠ ومابعدها) .

(١) أبو الريحان البيروني : تحقيق ماللهند من مقولة ص ١٩ . و « باسديو » المذكور هو أحد زهاد الهنود ، و « جيتا » كتاب شعبي في الديانة الهندية .

على ذلك في التجربة السبعينية ، أعرض للمبادىء والنتائج التي أوصلت إليها

١ – **المسلّمات** : المبادىء التي يقوم عليها الاتجاه السبعيني أصول مذهبية تعتبر بمثابة مصادرات إيمانية ، لأنه اعتبرها ظاهرة بذاتها ضرورة ، وهي ليست كذلك . وتظهر هذه المسلمات فيما هو آت (١) :

١ – الحق موجود (٥) .

٢ – هذا الحق واحد .

٣ – كل شيء ماعدا الحق وهم .

٤ – إدراك الوجود الحق ، الهوهو ، يتم بصرف الوهم « هو » إلى وهم « أنا » تكون فيه « الآنيّة والهويّة معاً » ، فيوجد « من لم يكن – الهوهو » ويعدم « من لم يزل – الأنا » .

٥ – هذا الادراك ممكن بالوسائل العقلية الانسانية المتوافرة لنا .

والسبب الذي يمنع ابن سبعين من البرهنة على قضاياه هذه ، كونها مستحيلة ، لدخول « الحق » حداً في كل منها ، حتى بما هو مطلق . فقد أفاد مفكرنا أن : الوجود في كل موجود هو الحق في الانسان ،

---

(١) انظر : ابن سبعين : (م . ت) ص ١٧٥ . البحث : ف ١ ب٣ .

(٥) يدل لفظ « الحق » على معنيين : ١ – مابه الموجود هوهو ، فكل موجود حق بحسب حصوله على ماهيته . ٢ – المطابقة بين المعرفة والشيء المعروف (انظر : كرم : العقل والوجود ص ١٢٩) ، كما أن « الحق » يعني الاحساس أو الشعور بالكشف ، وماينكشف في الحالة الدينية – على أقل تقدير – هو الله ، وليس أي قضية عن الله ، والقول إن « الله هو الحق » يعني أنه هو مضمون الكشف . (انظر : ولتر ستيس : الزمان والأزل ص ٢٥٩) وكلام ابن سبعين في « الحق » يفيد المعاني المذكورة بالترادف .

والحق في الخلد هو الأمر الذي يمتد على العوالم التي هي أمور الله (١) . وجعل الحق كذلك يعني لانهائيته وعدم وقوعه تحت حصر ، إذ أن مانعرفه عن النهائي أو المحدود ليس يكفي لتعيين المطلق بالذات ، وتعيين المطلق – في حالة كهذه – لايتم إلا باخراجه من دائرة المطلق ذاته.

إن ابن سبعين قد أدرك أن الوصول إلى اللامتناهي المطلق ، من المتناهي المقيد ، غير ممكن ، فأثبت أن « الإحاطة ليست تحصيل حاصل » ، وهذا ماجعله يبدأ من المطلق إلى المقيد . وتبعاً لذلك اعتبر أن « كل مانراه ونعلمه ويمكن أن يوجد » محمول على « قضية ثابتة » هي « الوجود المطلق »، ثم قال : « لابد للقضية الثابتة أن تُعلمَ ، وعلمها فيها ومنها وعنها وإليها وبها »(٢) . ذلك أن « المحقق بالحق لايذهب عن الحق ، ولايحكم إلا به وله ، وهو الذي يصرف الحق إلى آنية الحق . . ويقول : « كان الله ولاشيء معه ، وهو الآن على ماكان عليه »(٣) .

ينتج عن ذلك أن « الحق » في فلسفة ابن سبعين « وجود غامض مفترض » هو صورة كل شيء وغايته . ولاحقيقة لشيء إلا به ، ولا وجود إلا منه (٤) . إنه « منتَج وهمي » ولوكان أبومحمد رتب كلامه لتحصيل هذه النتيجة لأصاب أكثر .

٢ – **البرهان** : وعلى الرغم من الافتعال الظاهر في إمكان تمييز الحق عن الوهم ، والقصور الظاهر في تحديد الأوهام التي قال مفكرنا :

---

(١) ابن سبعين : (م .ت) ص ١٤٩ .
(٢) ابن سبعين : بد العارف ص ٧١ .
(٣) ابن سبعين : (م .ت) ص ١٦٠ .
(٤) ابن سبعين : بد العارف ص ١٠٢ .

إنها « تشعر بالشيء الذي يجد ذلك الشيء (أي الوهم – ماعدا الحق) من كل الجهات » (١) ؛ فان طموحه إلى إكساب قضاياه تلك صفة الرسوخ والثبات يسير به إلى القول بتقديم برهانه على وجود المطلق . بماهو دائرة الوجود ، من حيث أنه إذا ذكر نفسه ذكر كل شيء .

وفي سبيل هذا المسعى يقسم الوجود إلى الثلاثة الأنواع : المطلق ، المقيد ، المقدر ، ليحكم – بعد – بأن لاقيام للأخيرين إلا بالأول (٢) .

وبالنظر في هذه القسمة نرى أنه لايستحدث جديداً فيها ، زيادة على ماكان سابقوه قد اعتمدوه من أصل في التمييز بين الوجود الواجب والوجود الممكن وقيام الثاني بالأول . لهذا يصح في نقد قسمته ماصح في نقد تلك .

هذه القسمة – بنوعيها: التقليدي الشائع والسبعيني – تقوم مسلَّمة إيمانيـــة ، تتمثل في الوقوف عند « علـــة أولى » ليست معلولة لغيرها في سلسلة الموجودات ، من حيث اعتمادها مبدأ « لكل موجود علة » أو « لكل مايظهر في الوجود علة » ، فتخرج على الأصل الذي بدأت منه . والقول الذي يفيد بأنْ لابد من الوقوف عند « علة أولى » لمنع التسلسل ، هو شأن مفترض أو متصور أو « وهمي » . وهو استخدام غير مشروع لمبدأ العليَّة ، وبه يغدو « الوهم سبب المطلق » أيضاً .

٣ – **الثبوت والامتناع** : الله لدى مفكرنا « لاوصف له سوى الثبوت . . هو الوجود في كل موجود . . هو في النار نار ، وفي الحلو

---

(١) انظر : الفصل الأول من الباب الثالث .

(٢) ابن سبعين : بد العارف ص ١٠٢ ، (م .ت) ص : ١٤٩ ، ٢٣٤ ، ٢٥٣ .

حلو . . وفي ح ح وفي ن ن » (١) . فاذا قابلنا هذا الكلام بما تقدم في الفقرة السابقة ، عن الوجود في كل موجود ، صح أن نقول : إن أبا محمد يذهب للقول بأن الله هو الوجود في كل موجود ، وهو ماهية الانسان ، وهو في كل شيء هو هو ؛ ولزم من ذلك أنه : هو الانسان ذاته والعالم ذاته .

وقد سبق لابن سبعين أن اعتبر ماهو غير الوجود الواجب عدماً من جهة ، ووجوداً من جهة أخرى ، كما رأى المعلوم ماليس بشيء ، وماليس بموجود هو معلوم أيضاً . ويحمل هذا الأصل على مطلقه — بماهو صورة كل شيء ، أي ماليس بشيء مادون سواه ، أو بالتحديد — يكون المطلق السبعيني غير موجود ، بماهو مطلق ، ولايمكن ثبوته إلا بما هو انساني بالذات . فأحكامنا المتعلقة بالمستقبل لاتتصف بالصدق ضرورة ، وكذلك مايتعلق باللامتناهي الموجود ، وافتراضها صادقة ، على هذا الأساس ، ظاهر التناقض .

وسبق لابن تيمية ملاحظته أن قول ابن سبعين « الله فقط ، والكثرة وهم » ينطوي ذاته على تناقض : فقوله « وهم يقتضي متوهَّماً . فان كان المتوهَّم هو الوهم فيكون الله هو الوهم . وإن كان المتوهم هو غير الوهم فقد تعدد الوجود . وكذلك إن كان المتوهَّم هو الله فقد وصف الله بالوهم الباطل ، وهذا — مع أنه كفر — فانه يناقض قوله الوجود واحد . وإن كان المتوهم غيره فقد أثبت غير الله ، وهذا يناقض أصله ، ثم متى أثبت غيراً لزمت الكثرة ، فلا تكون الكثرة وهماً بل تكون حقاً »(٢) .

---

(١) ابن سبعين : (م .ت) ص ١٣٠ .

(٢) ابن تيمية : مجموعة الرسائل والمسائل ص ٧٨ .

٤ – **صوت** : وضع ابن سبعين جميع ما وضع من أجل رفع الانسان إلى الله . مدفوعاً بحرصه على هذا الكائن العاقل واحترامه غير المحدود . وهذا مادفعه إلى إدراك ضرورة أن : « الله ، كيما يكون موضوعاً جديراً بالعبادة ، لابد له من أن يبقى غير مشوب بشوائب العالم الذي يعبده »(١) ، فرأى : « أن الحق ليس بناقص ولا تام فقط ، بل هو فوق التمام . . وبان وصح أن الحق فوق كل اسم تسمى به وأعلى منه وأرفع »(٢) .

وجدير بالملاحظة أن الله – المثل الأعلى الذي ينشده ابن سبعين ليس مثالاً أفلاطونياً ، أي ماهية فوق الحسية ، وليس الانموذج المنفصل البعيد العام الذي تدخل فيه الكائنات المشخصة في هذا العالم . « فمثال أفلاطون استشرافي ، وعقيدته ثنائية لأنها تعارض العالم المعقول معارضة جذرية بالعالم المحسوس »(٣) .

أما إله ابن سبعين ، فيتراءى من خلال البشر أنفسهم ، والعقل الانساني شرط ضروري في الوصول إليه ، بنزع وهم الكثرة والنسبة والتعدد والإضافة وما إليها ، بالتحقيق على سبيل التحديد ، « فالعقل خَلْق ضابط للعلوم ، وميزان لها يقيّدها ويضبطها ، ويميز صحيحها من سقيمها . . والانسان خليفة ، وهو خلق ضابط لجميع الصور الحسية والخيالية ، وميزان لها يقيدها ويضبطها . وهو الميزان الأكبر ، والخليفة الأظهر ، ميزان الموازين ، وخليفة الخلفاء والعقل بعض مافيه ، والعلم جزء مما يحتويه »(٤) .

---

(١) Goad: philosophical Aspects of Modern Science, p. 332.

(٢) ابن سبعين : بد العارف ص ٤٠ .

(٣) رينيه سيرو : هجل وفلسفته ص ٣٠ .

(٤) ابن سبعين : (م .ت) ص ١٣٢ .

وقد رمى المرسي إلى القول بالتحقيق تلبية لوقائع الحياة اليومية والثقافات المتعارضة والاختلافات الناشئة عن الضمائر . واعتبره علماً يستغني الاضطرار إليه من الأوضاع المغلوطة التي يكون عليها الفكر ، لكنه لم يخرج عن مضمار التصور إلى العمل ، فبقي مسعاه مطلباً نظرياً .

فهو – مثلاً – في الفقر الذي يعتبر من أهم المحاور التي تقوم عليها فكرة التصوف بوجه ما ، يتحدث باطلاقات تتسع لكل تأويل نظري ، فيقول : « الفقر هو الذي يسبح في بحر الشرف ، وينسخ العادة بأحكام خرق العادة ، وينسخ مقام الوحشة بالوحدة ، وينسخ مقام الوحدة بالحرية ، وينسخ الحرية بالعبادة في حال الاتصال بالأدب المستولي ، وينسخ التوكل بالتسليم ، والتسليم بالتفويض ويترك معقوله في معقوله متخيراً، وينسخ التفويض بالرضى، وينسخ الرضى بالتوحيد ، ويقوّي التوحيد بالمحبة ، ويحفظ المحبة بالمعرفة ، ويخلص المعرفة بالمشاهدة ، والمشاهدة بالمقامات الفارقة كلها ، والجميع بالتحقيق ، ويركبها ويسلسلها بالتوجه والبحث والإنابة والأوبة ، ويصرفها بالكلام المقيد بالعبارة والاشارة وبالبعض ، ثم بالدقيقة ، وبالكل ، ثم باللطيفة وبالمذكور ، ثم بالحقيقة وبالمذكور في المذكور – فافهم»(١).

وفي حمأة ذلك التداخل والارتباط والتسلسل والإيراد والإحالة والنشر والعطف ، يبقى ماقيّده ابن سبعين داخل البحث في منظومة الجهد العقلي ، دون السلوك العملي أو المباشرة الإجرائية أو ماينقل الإمكان إلى الفعل أو المتصور إلى الواقعي ، فلا يخرج عن الإطار الذي عنده وهم في وهم في وهم .

(١) المصدر نفسه : ص ٢٣٧ وتاليتها .

وأقرّ – رغم هذا التوقف – بأن الفكر في علم التحقيق هذا ، هو فعل من نوع خاص – بمعنى أو وجه ما ، كما يريد ابن سبعين – من حيث هو عملية بحث للوصول إلى الذات الانسانية ، وإلى الوجود الحق الذي ليس بمنأى عنا ، وإن كنا لانلمحه على نحو بسيط مباشر .

ولأن الحرص على أن يكون « الأمن أولاً » يلعب دوراً بالغ الأهمية في إيثار النظر على العمل ، اختلف اتجاه مفكرنا عن غيره من ضروب المعرفة بأنه اشتغل بالبحث عن صورة من الوجود . أعلى وأقصى مما تشتغل به العلوم الطبيعية . فكانت عنايته بالأفعال الانسانية مقصورة على الغايات الكامنة وراءها ، والتي تستمد « إلزامها ومسؤوليتها» من طبيعة العقل البشري ، فصرفت بذلك الفكر عن البحث في الأهداف التي توحي بها خبرة الظروف الراهنة ، وعن البحث في الوسائل المحسوسة لتحقيقها .

وبهذا غدا من الضروري في هذه الفلسفة أن تتحول تقلبات الزمان وظروف المكان ، إلى صورة عقلية يمكن تجاوزها عن طريق جملة من الطقوس أو التأملات الفكرية ، لأن العقل المتأمل – الإحاطة هي وحدها القادرة على النظر بالوجود الكلي الحق ، وهذا الوجود – مادام كلياً – فلا بد أن يكون ثابتاً لايتغير .

على هذه الصورة ، تبدو النجاة الممكنة من أسر الواقع المشخّص ، نجاةً نظرية لايمكن بلوغها بغير المواقف الفردية والحالات الفريدة وبأوضاع لاتقبل التكرار ، فلا نحظى باليقين الكافي لقيامها حقائق ثابتة .

أشباه ذاك الانتاج هي ماجعل مفكرنا يرفض أن يكون « التحقيق » .— كما أراده — « فلسفة مذهبية » ، أو « أداة » يخدم بها أغراضاً نفعية محددة ، أو « وسيلة » للارتقاء الأخلاقي ، أو « تنبيهاً » للنفوس الغافلة .

وخلافاً لما رفضه ، يبقى اتجاهه مذهباً فلسفياً ، غرضه ممارسة ماهو داخل وجودنا الذي ينبع منه تفكيرنا ، « ممارسة تنبثق من الحياة في أعماقها، لا من سطحها ، حيث تسعى لتحقيق غايات عملية محددة.. (فتغدو) تجربة عالية إيجابية يصبح فيها الوجود هوهو نفسه »(١) . في حالٍ يعتبر فيها التعلق بغير الله أشبه بالتعلق بما هو مجاز ، بالنسبة لما هو حقيقي ، من حيث أن « المجاز مع الحقيقة في مفهوم العرض ، غير أن الحقيقة ترجع إلى الحق ، والحق يرجع إلى الله من حيث هو أهم ذات له ، والمجاز ينصرف إلى أفعاله . . (فالتعلُّق) بالقديم ، وإن كان على وجه ما بعيداً وفيه معقول المثلية ، هو الأكمل ، وهو الموصِّل وهو هو ، فاعلم ذلك »(٢) .

ولكم كانت التجربة السبعينية صادقة النية وخالصة المرمى في الحرص على أهمية اليقين في حياتنا ، حينما أدرك صاحبها أن « كل فرد منا يعد نفسه بالضرورة مقياساً للحقائق »(٣) ، وقرر أن لابد لكل متوجه من « خير ما » يتوجه إليه ، فيعظم الكامل الشرف ، ويعظم الدنيء الخسة ؛ فعاش ظروف الحقيقة الفلسفية وعانى صروفها ؛ بما هي « حقيقة شخص مميز يختار مشكلاته اختياراً حراً ، وينطلق

(١) عبد الرحمن بدوي : دراسات في الفلسفة الوجودية ص ٩٣ .
(٢) ابن سبعين : (م .ت) ص ١١٨ .
(٣) بديع الكسم : محاضرات في الفلسفة العامة ص ١ .

في البحث عن حلولها مستنداً إلى جميع الوسائل التي يملكها ، حتى إذا تراءى له الحق أقر به واستكان اليه دون أن يكف عن الانفتاح إلى كل مايزيده دقة وغنى وعمقاً »(١) .

ب – النفس والعالم :

تصوف الأندلس والمغرب مزيج من تعاليم الاسلام وتعاليم الأفلاطونية الحديثة والتعاليم اليونانية والرومانية والتعاليم التي أتت من الشرق مضمخةً بشذى عقائد الفرس والهنود . وكثير من الأندلسيين مسيحيون تجتذبهم الأسرار . أوبرابرة مشهورون – منذ القديم – بأنهم أهل خيال واعتقاد بالمغيَّبات وسرعة تصديق للدعاوى الغيبية . وابن سبعين شديد الميل إلى الفلسفة ومصطلحها الميتافيزيقي الذي لايضيق بالمعنى الجديد أو التفسير المبتكر ، والذي يخصب غِناه بكل تناول طريف ، بعد أن عانى جموداً ثقيلاً .

هذه العوامل – مجتمعة – هي مؤثرات فاعلة في نتاج ابن سبعين الفكري والتصنيفي ، وليس غريباً أن نرى عنده أشتاتاً من صنوف ماتقدم قاطبة . ففي ظروف كهذه تصبح « مشكلة الوجود ليست هي مشكلة وجود الله أو عدم وجوده بل هي – قبل كل شيء – مشكلة الانسان الذي يجب أن يجد ذاته »(٢) .

أجل ، إننا ندرك الله بذاتنا عن طريق تحقيق الوجود ؛ وإيجاد الذات الانسانية – لهذا السبب – شرط في معرفة المطلق لايمكن الاستغناء عنه . والفلسفة التي اصطنعها ابن سبعين– طوال رفضه أن يكون فيلسوفاً–

---

(١) المرجع نفسه : ص ١١ .
(٢) جان بول سارتر : الوجودية فلسفة انسانية ص ٦١ وتاليتها .

– إنما هي فاعلية عامة حاول بها سبر غور الوجود ، ووجوده الخاص ولم تكن ذلك « التفكير المحايد الذي يدرس – بعدم اكتراث – موضوعاً ما من الموضوعات »(١) . ولكن المدى الذي وصل إليه كلفه – على مستوى الفلسفة ذاتها – عدداً من المواقف تحسن العودة إلى تقليبها .

١ – طريق : تدفع أبا محمد في آرائه بالنفس والعالم رغبة جامحة إلى إلغاء أي « تمايز حقيقي » بين الموجودات . وحرصه بالغ أشده على رفع كل شيء إلى المطلق – الذي رسمه دائرة للوجود – حينما نراه على التحقيق . وقد ألغى – من أجل ذلك – قيام النفس والعقل والروح لطائف ، ليستبدل بها وجود الواجب ؛ عن طريق الاستبصار الشخصي التجربة الداخلية . معرفة الذات ، وإدراك انصراف الوجود المقيد والمقدر إلى المطلق ، بالإحاطة التي هي كل شيء . والظافر بها هو الأول والآخر والظاهر والباطن .

إلا أن حديثه عن « الإحاطة » يري أن الوصول إليها مستحيل . من حيث أن : « من وجد الله بوجه أكمل أو بما يجد ذلك كان الله ولاشيء معه ، ووجد الأشياء في ماهيته غير منفكة » (٢) ، إذ التناقض ظاهر بين هذا المدى والماهية الانسانية التي ترى الأشياء منفكة ، وهما ضدان لايلتقيان .

وتعريف ابن سبعين للنفس « الكلمة الجامعة المانعة » يري إراءة دقيقة اعتباره إياها جملة حالات نستشعرها في ذواتنا ، مما ينشأ في

---

(١) : Jaspers Existentilasim from Dostoevesky to Sartre, P. 138.

(٢) ابن سبعين : (م .ت) ص ١٥٥ .

العقل أو تثيره البيئة المحيطة . وليس في تقسيمه الرباعي للنفس بقواها (النزوعية ، التعلق . المحدثة، الملكة) سوى طرافة شكلية ، إذ أن هذه القسمة اعتبارية من حيث انتساب أفعالنا للنفس .

وهذا يعني أن عبد الحق واقع ، في ذلك كسابقيه من الفلاسفة ، تحت تأثير مكتسبات عصره الغامضة وأساليب تفكيره النظري في النفس . يضاف إلى ذلك أن الوصف الذي يقدمه لكلمته الجامعة المانعة يفيد أنها الذهن وأنه بها . وهو لايحدد تصوره لهذه الصياغة سوى بالتشبيه ، فيقول : « كأنه (الانسان) محيط بها بثبوت غير معين . . ولايمكن أن يفرض فيها القبل والبعد والمعية »(١) ، فيكون نفيه لسبب مذهبي وثبوته كذلك .

وقد أوقعه هذا الموقف في اعتبار الموجودات ، المسمى في أحكامنا ، بقاءً يغاير توارد الأمثال في النفس (٢) ؛ الأمر الذي يعني أنه يعتقد أن الأشياء المحسَّة تتابع في إدراكنا ، بما هي متماثلة ، هي هي ، فتصبح موضوع معرفتنا . وهذا واضح النظرية والافتعال ، بالنظر إلى المكتسبات العلمية التي غدت متوافرة عن طبيعة الإدراك لدى الانسان والقوى النفسية الأخرى .

وهو لايكاد يقترب — بهذا — من نظرية تذكر « بالمثل الأفلاطونية » ، حتى يبتعد عنها ، حين يوضح أن سبب معرفتنا هو أن الله يريد كل نفس فيردد المثل بعد المثل ، فيُظن أن ذلك الأول باق . فاذا لمح أن هذا الموقف يضعه باتجاه إبطال كل جهد إنساني شخصي في تحصيل

---

(١) انظر الفصل الثالث من ثالث أبواب الكتاب .

(٢) ابن سبعين : (م .ت) ص ١٦١ .

المعرفة . ردّ ذلك التشبيه قائلاً : إن ذلك لايكون إلا بالنسبة للصور الجزئية ، لأن مثل الشيء على التمام نفسه فقط . ثم يرى أنه لايبقى بعد زوال التصور سوى الوجود الواحد القائم بجميع الصور .

فاذا تناولنا هذه النتيجة التي ترى أن « المتصور بالصورة ، يسمى بظاهر الصورة ظاهراً وباطناً ، ويحكم عليه بكل حكم قبلته الصورة : من إطلاق وحصر وغيبة وحضور وأحدية وكثرة »(١) ، ظهر لنا الخطأ الذي ينطوي عليه : إذ ليس من الضروري أن يكون مايصدق على الجزء صادقاً على جميع أجزاء الكل الذي هو منه . وهذه مخالفة سبعينية لأبسط قواعد « التداخل » التي يمنع وقوعها المنطق الشكلي .

أما استنتاجه : لايمكن أن يقع الحديث إلا عنهما معاً – المتصور ومطلق الصورة – فهو استنتاج خاطىء لأنه يحول الاحتمالي إلى ضروري .

واستنتاجه «وحدة الانسان والعالم» استنتاج مصطنع وغير صحيح : فهو يرى أن « الانسان في العالم ، والعالم كله متماثل ، والمتماثل واحد مع مثله . فالانسان والعالم واحد (٢) » . فقوله العالم كله متماثل قول اعتباري ومسلمة بحاجة إلى إثبات علمي ، وهو مجرد افتراض . وقوله المتماثل واحد مع مثله ينتج أن العالم يماثل العالم وليس يماثل الانسان ؛ لأن الانسان في العالم . ولا تصح النتيجة القائلة : إن الانسان والعالم واحد ، إلا اذا افترضناها في القضية الأولى – وهذا مصادرة على المطلوب – مع ملاحظة أن « واحد » لاتعني أنهما واحد بالعدد ، ولكن تعني تماثلهما ، رغم ماهو قائم بينهما من خلاف ظاهر ، ولايمكن بحال أن نصل إلى وحدة الانسان والعالم من خلال هذا الربط .

---

(١)و(٢) ابن سبعين : الكلام على المسائل الصقلية ص ٥١ .

كما يقع أبو محمد في الدور المنطقي إذا ربطنا بين استنتاجه السابق وقوله: « ترجع (أيها الانسان) إلى قبل نفسك ، تجد فيها جميع ماذكر (قسمة الفلك في العالم إلى كواكب ومنازل وبروج) بوجه ألطف ، وهي له شبه أنموذج »(١) فهو بعد أن اعتبر « الانسان والعالم واحداً » ، جعل « النفس للعالم شبه أنموذج » لابد أن يكون قبل العالم . ولايصح ذلك لغلطه الذي يفترض وجود شيء قبل أن يكون موجوداً .

إن حرص المرسي على تخليص الدين من كل مايخالف « الوحدة » هو الذي جعله يعتبر الله والعالم والانسان واحداً ، فانتقل إلى الطرف الآخر من الدين ، الشرك بمعناه الاصطلاحي ، إلى جانب اضطراره للقول « بمادية الوجود » ، وهذا مالايرضاه في مجمل سعيه الفكري (٥) .

لهذا كان حديث ابن سبعين عن « الماهية » ، التي يعتبر النظر فيها أهم ماتقوم عليه فلسفة الوحدة المطلقة ، متداخلاً متخارجاً يعتمد بعضه على بعض فيسوغ بعضه بعضاً دون برهنة أو ترتيب سبق وانتاج . وكل ماوصل إليه فيه قراره أن « هذا كله عسير التحصيل من جهة العبارة » مقرراً أن « ضمير العبد يحوم عليه بحركة الاشارة المستلزمة لقوة صدقه بوجه ما لطيف » ، فأبطل كل بحث في المعرفة والوجود والله ، مرسخاً اعتقاده الشخصي وحده ، مدركاً أن « هذا كلام لايسعني فيه الكلام ، ويسعني فيه الرمز والإبهام »(٢) .

---

(١) ابن سبعين : (م .ت) ص ٤٦٠ .

(٥) يميل « الدكتور طيب تيزيني » إلى اعتبار مذهب ابن سبعين نوعاً من « المادية المجبولة » التي تضرب بالاعتقاد الديني في ثنائية « الله – العالم » عرض الحائط . (حديث شخصي ١ /٢/١٩٧٥ م ، أذن بالإشارة إليه) .

(٢) ابن سبعين : (م .ت) ص ١٦٢ .

ولقد اعتقد في الظواهر الطبيعية أموراً هي أبعد ما تكون عن العلم الطبيعي ، حيث رأى (١) : « البرودة جمود أجزاء الهيولى » و « الحرارة غليان أجزاء الهيولى » و « اليبوسة تماسكها » و « الرطوبة سيلانها » . فهو قد لاحظ التغير الكمي يؤدي إلى تغير كيفي والعكس ، فرد التغير إلى قوى خارجة عن طبيعة الموجودات المادية ، وكان تفسيره الميتافيزيقي – في ذلك – ينحو منحى العلم الطبيعي الذي نقله العرب عن اليونانيين من جهة ، ويبتعد به عن مجريات المكتسب العلمي الذي بدأت بوادره تظهر على أيدي الباحثين العرب على المستوى التجريبي (٥) ، الذي مهد للاكتشافات الحديثة ، من جهة أخرى ، ليسلكه ، في هذا الموضوع

(١) ابن سبعين : (م .ت) ص ٢١٥ ، انظر : ف ٤ ب٣ من الكتاب .

(٥) لخص « سيديو » في كتابه : تاريخ العرب (ص ٤٣٥ ومابعدها) أهم الاكتشافات العربية التي أسهمت في نهضة العلم الحديثة ، وفيما يلي بعضها في علم الفلك والرياضيات والجغرافيا :

١ – ضبط الفلكيون بغاية الدقة حركة أوج الشمس وشذوذ سيره ، ومقدار السنة . وقد تقدمت الوسائل الفلكية المستخدمة والبحوث ، بحيث أدت إلى شهر النقصان التدريجي لميل الشمس (فلك البروج) ورصد اختلافات أعظم عروض القمر وشذوذها (تداخل فلك هذا الكوكب مع غيره ، بحسب تعبير القدماء) .

٢ – استبدل الرياضيون الجيوب بحساب الأوتار الذي كان سائداً في الرياضيات قبل ، وأدخلوا فكرة الخطوط المماسة إلى حساب مساحة المثلثات ، وطبقوا الجبر على الهندسة ، وحلوا المعادلات التكعيبية .

٣ – أفاد الجغرافيون من ترجمات مبادىء « أقليدس » الرياضية ومسائل « بطليموس » المتعلقة بالكرة الأرضية ، وطبقوا حساب الجبر في ذلك لقياس عروض الأطوال فيها .

ولقد كان أبناء الفيلسوف ابن رشد في طليعة أولئك الذين عملوا في مجال العلوم الطبيعية ، وأقاموا في بلاط امبراطور صقلية فريدريك الثاني – معاصر ابن سبعين وصاحب الأسئلة – يعلمونه تاريخ النباتات والحيوانات الطبيعي .

أيضاً – ضمن إطار الدين الذي يعمل على ترسيخ الاعتقاد بتسخير وتسيير الطبيعة بالقوى الروحية .

وهو في إثباته الوحدة يلجأ إلى الأسطقسات الأربعة المعروفة لدى القدماء (النار ، الماء ، الهواء ، التراب) فيقول : « ومن صعب عليه نيل الحقيقة ، يجمع في مركّبه : الربع من المبدأ ، والنصف في الثاني ، والربع من الثالث ، ثم يسمي الجميع ، ويقـول : الآخر من الأول ، والأول من الطبيعة ، وما بينهما منهما »(١) ، فلا يقدم بذلك سوى تصور ساذج قديم لصدور العناصر الطبيعية بعضها عن بعض .

فالذي يرى أن النار تشتعل بالهواء ، والماء يطفيها بعد أن كانت تبخره في الهواء ، ثم يتحصل التراب عن النار ، ثم يرى أن التراب والماء والهواء والنار هي أصل موجودات الطبيعة ، من حيث ينتج بعضها عن بعض ، فتقدم صورة عن الوجود الذي ظاهره كثرة وحقيقته وحدة ؛ الذي يرى ذلك لايعدو متحدثاً بلسان هرقليطس عن كون النار أشرف الأربعة العناصر المولدات لموجودات الطبيعة المادية (٢) .

حتى لقد قال ابن سبعين بما قاله أولئك الذين بذلوا الجهود لتحويل المعادن البخسة إلى ثمينة ، بكيميائهم السحرية ، حيث أفاد أن : « المطلوب الأبيض (•) يتخلص بثلاثة ، والأصفر (••) بأربعة »(٣) . ولم يخرج عن منظومة علم الحروف والسيمياء ، مدخلاً ذلك في إطار التوحيد .

---

(١) ابن سبعين : (م .ت) ص ٢١٥ .
(٢) انظر : كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية ص ١٩ ومابعدها .
(•) يقصد أن الفضة يحصل عليها من الثلاثة العناصر : الماء والهواء والتراب .
(••) أما الذهب فيحصل من : النار والماء والهواء والتراب .
(٣) المصدر نفسه : ص ٢١٦ .

ولاشك في ميل ابن سبعين إلى تحقيق التناسق التام بين الفيزياء والميتافيزيقا الغائية التي أطلعنا عليها في مذهبه . هذه السمة التي كرس وجودها في الفلسفة أرسطو وأفلاطون والفلاسفة المسلمون الذين ساروا على تلك الخطى ، حين قرروا أن الأشياء الطبيعية تتجه — من خلال تغيراتها المختلفة — نحو غايات مثالية . هي الموضوعات الأخيرة لأسمى معرفة .

الذين يبحثون عن اليقين خارج التجربة الواقعية الحية يرون أن : « العالم الطبيعي يمكن أن يعرف بمقدار مايخضع مافيه من تغير لصور وماهيات ثابتة تامة كاملة . والظواهر الطبيعية في شوقها لتحقيق هذه الصور الأولية الكاملة تقدم خصائص من شأنها أن تُعرف . وإن العلم بهذه الصور هو التمتع بالاتصال بالوجود الكامل . وبذلك يتمتع المرء بالسعادة القصوى »(١) .

أما ابن سبعين فقد ارتقى عن ذلك إلى نفي أن تكون أي صورة — وهم قادرة على إيصالنا إلى الوجود الحق . ورأى أن تحقيق الوجود ، نزع الوهم ، هو وحده الذي يكفل الإحاطة به على التحقيق . وألغى أن يكون العالم المادي مصدراً لمعرفة الحقيقة .

هكذا يبدو السعي السبعيني ، لنفي مادية الانسان والعالم في التحقيق ، أشبه بالسائر في متاهة ، كلما اصطدم بعائق فيها ، غير وجهة سيره الباحث أملاً في ايجاد مخرج بديل . فاذا أعيته تغييرات السبيل ، لبث مكانه معللاً نفسه بالفرح الذي سيغمره لدى إفلاته . يدفعه إلى ذلك إيمانه القوي بوجود مخرج لها . فتأخذه أحلام اليقظة بالعثور على « روح العالم

(١) جون ديوي : البحث عن اليقين ص ٧٤ .

الكلي وجسمه المطلق »(١) يحكمه في أمره . غير عابىء بأي تناقض ضمني . مصراً على أن الوصول إلى الإحاطة ضروري حتمي « وأينما تولّ فاليها يكن وجهك ، حتى إلى جهة الإضراب » (٢) ، ولو كلفه ذلك إخرج المفاهيم الرياضية من التجريد إلى أبسط وأدنى مستويات الفهم المشخص . وألجأه إلى القول : « فالتي تحصر الجميع حصر الدائرة النقطة »(٣) ، وظهر من ذلك مدى القسرية التي مارسها في فرض الوحدة المطلقة .

لقد استفاد مفكرنا من جمع الوجود المقيد في مركز الدائرة والوجود المطلق في محيطها . ومن خاصية النظر إلى الخطوط الخارجة من النقطة المذكورة إلى المحيط : بما هي متساوية ثابتة البعد (٤) ، ليقول - بعد - بالنظر إليها ثانية من المخيط لإبصار « الواسع في الضيق ، وينظر (الانسان) الأشياء في نفسه » . فيستنتج أن الإدراك واحد مع خلاف وجهة النظر ، مستفيداً من ثبات نصف قطر الدائرة ، في حدود المعلومات الرياضية . لكنه يتجاهل كون الأمور الحيوية والطبيعية لاتتمتع بذلك الثبات أو التساوي في درجات قربها أو بعدها عن أن تكون موضوع معرفة مباشرة أو صادقة .

لذا كان ماوصل اليه من أن النقطة جزء من المحيط - عن طريق المماثلة - وأنهما بالتحقيق ماهية واحدة ، فالحاصل أن « ليس إلا الأيس فقط » و « هوهو » ، لايقوم على برهنة حقيقة . وهو ليس سوى

---

(١) ابن سبعين : (م .ت) ص ٤٦١ .

(٢) و(٣) ابن سبعين : (م .ت) ص ٤٦٢ .

(٤) انظر : ابن سبعين : (م .ت) ص ٢٢٣ .

نتاج ذلك النوع من المقابلة والمقارنة الذي اعتمده بين المطلق ومحيط الدائرة . ثم المقيد والنقطة ، ثم التحقيق والبعد بين مركز الدائرة ومحيطها .

إن مثل هذا الاستناد الرياضي إلى معلومات الهندسة الأقليدية لايفيد في إضفاء الصرامة العلمية التجريدية على بحث ابن سبعين ، وإن أوهم ذلك للوهلة الأولى . وهو يضيع برمته عندما يردف قوله : « العالم ميت بجميع مافيه: من مفارق للمادة وغير مفارق لها ، فلا حي على الحقيقة إلا الله »(١) ، إذ يثب الإيمان للحكم على مافي العالم من مفارق للمادة — غير ملاحظ أو مشخّص . . — بالموت الذي عرفناه بملاحظة الحالات الجسدية المادية .

أما تشبيهه المحقق بالنقطة (٢) ، بما هي واحدة غير متكثّرة من حيث دلالتها ، فيلصق به نتائج كون النقطة مفهوماً إنشائياً مجرداً مَبدعاً . لايعدو التعريف . ومن خواصها عدم وجودها على التحقيق .

وكذا تفرغ المصطلحات من معانيها وتضيع دلالاتها ، فتتحول اللغة إلى أداة خاوية ، عند ابتغاء إثبات الوحدة بالاستفادة من علاقة الجزء والكل ، في قوله عن الله : « كله أكثر من جزئه ، وجزؤه أكثر من كله ، وجزؤه أقل من كله ، وكله أقل من جزئه » ، ويأتي الاستدراك المذهبي مضيفاً « بل لاكل ولاجزء له ، فهو الأول كما ذكر ، وهو الآخر فيما ذكر »(٣) .

---

(١) المصدر نفسه : ص ٢٣٣ وتاليتها .

(٢) المصدر نفسه : ص ١٥٩ .

(٣) ابن سبعين : (م . ت) ص ١٣٢ .

٢ — **وضع الصيغة** : لقد لاحظ « غرين » أن « جميع أشكال السؤال : لماذا كان العالم بأسره كما هو عليه ؟ لا يمكن الإجابة عليها »(١)، سواء كان ذلك بطريقة ابن سبعين أو بسواها . فلماذا هذا الموقف ؟

الحقيقة التي تقررها وجهة نظر « النظام الأزلي » هي أن ليس ثمة « عالم طبيعي » ، وتفيد وجهة نظر « النظام الطبيعي » أن الظاهري هو عدم وجود « عالم إلـهي » . فاذا حرص الباحث على جعل هذين النظامين — الأزلي والطبيعي — بعيدين أحدهما عن الآخر . في حالة انفصال ، لم ينشأ عن وجودهما أي تناقض ، خلا ارتباط هذه الثنائية . أما إذا جرى اعتساف ربط بين هذين النظامين ، فان التناقض بينهما سيظهر ضرورة .

والتناقض بين النظام الطبيعي والنظام الأزلي لايُحَلّ إلا بالاستعانة بما يسمى « درجات الحقيقة » أو « مراتب الوجود » أو أي تصور من شأنه القول بأن « العالم الزماني » ليس سوى « مظهر » أو « نصف حقيقة » أو « وهم » أو « عالم من الظلال » ، أو أن هذا العالم الذي نراه « يملك شبه واقعية ، شبيهة بما تتصف به الظلال والأحلام ، ألا وهي تلك الأشياء التي توجد ، دون أن تكون مع ذلك موجودة »(٢) .

هذا يعني أن البرهان الفلسفي — والإيمان السبعيني نموذج منه — الذي يقول بأن الموجود الأقصى والمادي ، واحدٌ لامتناه ، لابد أن يولد ضرباً من التناقض في أي محاولة فلسفية تلتمس الفهم العقلي .

---

(١) Green : Prolegamena to Ethics, P. 82.

(٢) ولتر ستيس : الزمان والأزل ص ٢٦٨ .—

ويتولد هذا التناقض من القول : إن العالم هو الله ، وغير الله ، في آن واحد ، وهو تناقض حاسم لاسبيل إلى رفعه .

وقد حاول ابن سبعين من جانبه أن يرفع ذاك التناقض ، حينما أطلق على المقولات العشر : واجب الوجود والهوهو - بالترادف . لكنه فتح بذلك ثغرة في ماهية المعتقد الديني بالوجود الذي يعتبر منطلقه وغايته ، حيث اضطر أن يعتبر الفرق بين الوجود المطلق والوجود المقيد فرقاً بالدرجة ليس غير . وهذا مايستدعي التساؤل عن مدى إمكان « انحدار » أو « انحطاط » أو « تخامد » أو « تحول » الوجود المطلق إلى مقيد أو مقدر . فاذا كانت الإجابة تفيد النفي والاستحالة -- وهي كذلك عند مفكرنا -- أدركنا التجاوز الذي اقترفه حتى يصل إلى نتيجة دينية .

وكذلك ، يظهر لنا لماذا يتحتم على الوعي الديني أن يبقى في نطاق يظل -- على الدوام -- وراء سائر أدلة الإثبات وأدلة النفي .

٣ -- **محاولات** : وعلى الرغم مما تقدم ، فان الفيلسوف الحقيقي يستبد به ميل شديد إلى الوحدة والتركيب والتعميم ، بل يتحكم به طموح إلى نظرة في شتى مظاهر الكون متجانسة وموحدة ، وإلى ترابط كلي بين هذه النظرة وقاعدة سلوك ناجمة عنها .

ويظهر أن كل فيلسوف حقيقي مدفوع بحكم ضرورة قاسية إلى أن يبارح -- عاجلاً أو آجلاً -- صعيد العلم ليتطرق إلى ميدان الميتافيزيقا ، فيسد بصورة شبه معقولة مايخلفه العالم من فراغات في لوحته المصورة للكون .

لقد قيل : إن سقراط قد رسم أسس الطريق الذي كان على علم الفيزياء أن يسير فيه ، فيما بعد بثبات تام ، على الرغم من أنه لم يتحدث عن الفيزياء في فلسفته ، وذلك لأنه « بدأ من الانسان كي يفسر العالم ، ولم يبدأ من قوانين الطبيعة ليفسر الانسان »(١) .

ويمكن القول : إن ابن سبعين واحد من الذين أسهموا في رسم السبيل التي سلكتها - فيما بعد - الفلسفات اللادينية - بالمعنى المنزل - في الوقت الذي امتنع فيه عن إقامة أي حدود ظاهرة ومتميزة للدين ، ولله الذي يشكل جوهره . وهو في بحثه عن الوجود ، بدأ من الانسان الذي وجد المطلق في أعماقه ، كيما يصل إلى ذلك المطلق الذي رأى أننا نثوي في أعماقه .

قال سقراط : « إن عاشق المعرفة الحقيقي يسوق كل عرق نابض في جسمه لإدراك الوجود الحقيقي ، نائياً أقصى النأي ، عن الوقوف عند الظاهرات الكثيرة ، التي ينحصر وجودها في دائرة التصورات ، فيتخطاها ، ولاينثني عزماً أو يفتر شغفاً ، حتى يفهم طبائع الأشياء على ماهي عليه في ذاتها . ومتى بلغ الوجود الحقيقي ولاذ به ، تفجرت في نفسه ينابيع الحكمة . وحينذاك ، ليس إلا ، يعرف الحياة ويتمتع بها ، ويحصل على الغذاء الحق »(٢) .

وكذا فعل شغف ابن سبعين بالمعرفة ، وبحثه لاكتشاف الوجود الحقيقي المطلق ، بأي ثمن . نقد وجد الطمأنينة عندما استوى له طرف

---

(١) لانج : تاريخ المادية ج١ ص ٥٧ ، وقد أورده جانيه وسياي : مشكلات مابعد الطبيعة ص ٧٩ .

(٢) أفلاطون : الجمهورية ص ١٨٦ .

الحقيقة في تحويل « الهو » و « الأنا » و « الأنت » إلى « الهوهو » فآمن أن « الكل هو » و « هو ولاشيء معه » . ولم يصرف العالم إلى الله إلا « لكي تصح الوحدة المطلقة من كل الجهات »(١) ، ودافعه إلى ذلك أن « طال عذاب من بحث عن الله ، وما أطيب عيش من أشار إليه أو وجده »(٢) .

ج ـ الأخلاق :

إذا كان البحث عن الله يطيل عذابنا ، فكيف يجب أن يكون موقفنا القيمي منه ؟ وكيف يطيب العيش مع الإشارة أو الايجاد ؟

لاريب أن « بارمنيدس » هو الجد الأول لنظرة « وجود الآخرة » في الفلسفة اليونانية . وإن كان « أفلاطون » يظهر أباها الرسمي ، ولاسيما في كتابه « الجمهورية » حيث « أقحم فيها ، وحدها ، مثال المثال الذي يبدو أن سائر المثل مشتقة عنه على وجه غامض ما »(٣) . وجعله « الخير » .

لكن الأخلاق ـ كما الرياضيات ـ لاتوجد في حلة علم إلا إذا قامت على أسس مفاهيم محضة خالصة . والخير هو المحور الذي ارتكزت عليه المفاهيم التي قامت عليها المذاهب الأخلاقية ، مع اختلاف النظر في اعتباره ، بين مطلق ونسبي ، والتمايز في تحديد طبيعته السببية أو الغائية . فكان من نتائج ذلك تباين بين الفلسفات يصل إلى حد التعارض الكلي .

---

(١) ابن سبعين : (م .ت) ص ١٧٨ .

(٢) المصدر ذاته : ص ١٢١ .

(٣) ارثر لفجوي : سلسلة الوجود الكبرى ص ٨٧ .

فالخير عند ابن سبعين خير مطلق . ميتافيزيقي في نهايته ، وهو غاية كل إنسان « يتشوق إليه في شأنه الذي هو فيه ، ويطلبه »(١) ، ويعتبر ماتراه من خيرات مشخصة الغلاف الذي يحجب الخير عن النظرة العابرة .

أما الذي يدرك ذلك الخير ، فهو النفس التي اعتبرها مفكرنا حاصلة بالأصل على قوة الإدراك وعشق الجلال ، وهي التي تحققه حتى تصبح هي هو ، سواء نشأ عن الشعور باللذة أو الألم (٢) . وقد فرض عليه مبدأ الوحدة المطلقة أن يساوي بين الخير والشر في النهاية ، معتبراً أن « الخير في المحل الأول والقصد الأول ، والشر باللواحق والمضاف والمنفعل والقصد الثاني »(٣) ، في جميع مايقوم به الانسان من فعل .

لذا اضطر مفكرنا أن يقتصر السعادة على مدى القرب من الحق وعلم مايجب من أجله (٤) ، كما اضطر – بسائق خيرية مبدئه – أن يدخل المطيع إلى الجنة بصحبة العاصي ، بما اعتبره الرحمة ، فوصل بهذا إلى جعل السلوكات المتناقضة قيمياً على درجة واحدة من المساواة ، كما كان قد اضطر إلى القول باستواء الوجودات المتناقضة منطقياً ورد بعضها إلى بعض ، وأدخلها في المطلق .

على هذا النحو كان لابد من تحديد غاية الأخلاق بالتحقق بالمطلق ،

---

(١) ابن سبعين : (م .ت) ص ٢٤١ .
(٢) المصدر ذاته : ص ١١٢ .
(٣) ابن سبعين : (م .ت) ص ٢٤٥ .
(٤) ابن سبعين : (م .ت) ص ١٠٩ .

أو ماأطلق عليه : تحصيل الكمال الانساني . الأمر الذي جعل أخلاقه ميتافيزيقية « تبشر بتحرر تتطلع إليه فتجده ماثلاً في الغياب عن العالم وعن الذات ، تجده في سلخ الصفة الشخصية عن الانسان »(١) . وهي – بذلك كالأخلاق الأفلاطونية والرواقية والمسيحية والاسلامية عامة . أخلاق الأوطان البعيدة التي ترى أن المكان اللائق بالانسان لايوجد في هذه الدنيا . وهي أخلاق تزعم صلاحها لكل إنسان ، متغاضية عن أعراض الزمان والمكان .

والأحكام التي تشكل جملة مذهب ابن سبعين في الله والانسان والعالم ، هي الزمرة العقيدية التي تشمل منظومته القيمية . فحكم القيمة يغدو اعتقاداً بالمعنى الدقيق ، « يغدو إيماناً ، عندما لايتناول قيمة متحققة مدركة ، بل قيمة ماتزال مثالية »(٢) .

وإلى جانب هذا الإيمان السبعيني الذي تمثله جملة أحكامه ، تفيض المختزنات العاطفية ولواعج النفس السبعينية بنوع من « الحب الذي هو أساس المطلق بالذات ، وهو وإرادة بلوغ الحقيقة في ذاتها شيء واحد »(٣) فالذي أحبه أراد له أن يوجد ، بل إنه لم يتلمس الوجود في ذاته إلا بعد أن أحبه .

ومع ذلك ، فقد عمل باستمرار على توكيد أن الايمان الذي ينطلق منه ليس إيماناً بعيداً عن البرهان ، وإن كان قد قال – في هذه الطريقة الشاقة الطويلة – بتحقيق يخالف الوقائع الراهنة ، بما هي عوائق منعته

---

(١) عادل العوا : القيمة الأخلاقية ص ١٧ .

(٢) ريمون رويه : فلسفة القيم ص ٥٤ .

(٣) كارل يسبرز : مدخل إلى الفلسفة ص ٧٨ .

من الوصول إلى غايته التي جعل وكده عليها . فلم يكن وصوله سوى مطلب وهمي لم تكتب له روح التحقيق العملي الذي يهبه الحياة كيما يعيش .

فالقيمة العليا – الوجود المطلق ، التي ارتبط بها أبومحمد ، وأسند جميع الموجودات إليها ، ليست ذات شكل محدد ، بل هي لانمطية – غامضة . لكنها – مع ذلك – تنبع من الذات الانسانية وليست غريبة عنها . إذ يظهر العمق والدلالة البعيدة بالثقة في وجود المطلق ، إذا نظرنا في ذلك الغور النفسي السحيق – الروحي ، الذي أضفته تصورات عبد الحق الحرة ، وخيالاته المطلقة من كل قيد ، أو تلك الأوهام الناشئة عن العلم والعقل والمقولات وأخبار الضمير . فتعود الأخلاق – كما عاد سواها عنده – إلى الوهم ، لا إلى المطلق الذي رُسم غايةً لها جاذبة .

وتتميز فلسفة المرسي بأن التحول من العمل إلى التأمل فيها ضرورة لابد منها ، حين تثب الحاجة الملحة ويبرز قدر من الانكفاء على الرجع النفسي غير قليل في الاستعداد الانفعالي ، الذي كان مفكرنا يحمله بين جوانحه . ذلك لأن اللمحات الذهنية تفقد قيمتها كلها من مجال الفلسفة الدينية ، إذا لم يتوافر لها إدراك الارتباط الخفي بين وجودِ إنسان متناه يتألم ويغتبط ، ووجود إلهٍ لامتناه كل مايتعلق به سعيد ومطمئن ومفرح ، أو ادعاء هذا الإدراك على الأقل .

والفلسفة التي تعكسها الأخلاق السبعينية ، أداة الإدراك فيها للصلة بين المتناهي واللامتناهي أداة شبه سحرية ، غير قابلة للتحديد ، وهي لامن جنس مايكتسب . حتى ليبدو أن المشاكلة بين الله – الوجود

الغامض ، وهذه الأداة اللامتميزة ، ذات جاذبية خاصة عند صاحبها، بما هو من نمط يستأثر به الغموض ويستهويه كل مايتسم بالحاجة إلى التجريد ، حيث يؤكد حريته وقدرته على الخلق ، ووصول المفارق ، وتحقيق الوجود الذي لاشيء معه ، على طريقته الخاصة - والانسانية قبل كل شيء .

إن بؤرة الإشعاع السبعيني في الأخلاق تستمد طاقتها من مسلمة إيمانية ترى أن « الذات التي تشعر بكيانها حقاً ، تعرف بالمقابل أنها تتعلق بعون الله، وأن هذا العون صادر عن واحد فقط ، وإذا كان الله موجوداً فلا شياطين »(١) .

الاعتقاد – موقف :

العمل خير برهان على الاعتقاد أو على التقويم الضمني ، وكذلك يُترجَم الاعتقاد الضمني إلى أفعال ، وبذا تقدم أعمالنا الظاهرة صورة لما هو داخلي ، لما هو مستقر في أعمق أعماقنا من رأي . فأي بعد كان بين الذي فعل ابن سبعين أو قال والذي اعتقد ؟

أ – دلالات خاصة :

اجتاحت بلاد الاندلس عاصفة شرمة ورياح شديدة ، أهلكت الحرث والنسل ، فقيل لابن رشد : إنها كالرياح التي أرسلت على « عاد » التي جاء الخبر في القرآن عنها . فأجاب الفيلسوف المغربي : « والله وجودُ قوم عاد ماكان حقاً ، فكيف سبب هلاكهم ؟»(٢) . فحوكم

(١) يسبرز : المرجع نفسه ص ٩٠ .

(٢) أحمد أمين : ظهر الاسلام ص ٢٤٧ .

ونفي إلى قرية سكانها من اليهود قريبة من « قرطبة » . وأذيع في العامة منشور تحريم الفلسفة .

واعتزل ابن مسرة المغربي الفيلسوف الناس ، قبل أن يصل إلى الثلاثين من عمره : والتجأ إلى جبل في قرطبة يتحنث فيه ، وانضم إليه اتباعه . فاتهم بالإلحاد ، وفر إلى مكة من البلاد مدعياً أنه يريد الحج ، وظل خارج الأندلس ردحاً من الزمن (١) .

وألب أعداء ابن باجة الناس والسلطة عليه ، واتهموه بالإلحاد والخروج على القرآن وتعاليم الاسلام الدينية . فعاش منفرداً في ضائقة مالية ووحدة لم يجد معها أنيساً يشاطره آراءه (٢) .

وفي الآثار التي تركها الأولون والسابقون رفد لكل مستزيد ، يرينا اختلاف الآراء والمعتقدات والأفعال باختلاف البلدان والأمصار وسياساتها وعادات أهلها ومواقفهم بحسب الظروف الموافقة والأحوال . حتى لقد كان في العادة أن يستتر الفلاسفة في المغرب ، ولاسيما في بحثهم ماوراء الطبيعة ، بثوب التوفيق بين الفلسفة اليونانية والمعتقد الديني الاسلامي الظهير ، الذي لم تقبل العامة عن التمسك به بديلاً . ولو في أبسط أشكال ادعاء التمسك به والخروج على الأغراض الفلسفية ومطالبها وادعاء الترقي عنها .

لكن الميول و الأهواء والتمثلات و المطامح الفردية ، تغدو محركات شديدة الفاعلية لآليات الدفاع النفسية ، تجاه مايهدد الشخصية من أخطار .

---

(١) بالنثيا : تاريخ الفكر الاندلسي ص ٣٢٦ ومابعدها .

(٢) انظر : دي بور : تاريخ الفلسفة في الاسلام ص ٢٤١ ، دائرة المعارف الاسلامية .

وتفرض الحالة السوية حماية « الأنا » من المؤثرات الاجتماعية الضاغطة ، والمثل العليا السائدة في اللاشعور الجمعي ، وما نحمله في ثنايا أعماقنا من رغبات تبحث عن متنفس فيه . لذا قد لايطول أمد نجاحنا في إخفاء معتقداتنا الخاصة ، التي نفهم أو نفسر على أساسها قضايا الوجود وظواهره . ولذلك - أيضاً - قد لانستطيع المضي في الامتناع عن الإعراب عما هو مستقر لدينا من رأي .

ب - ترك الحيطة :

هرب ابن سبعين تحت ضغوط المعارضين من الأندلس والجزائر ومراكش وتونس حاجاً ، ومكث في مكة هنيئاً ، فاذا استشف تهديد مستقبله في بعض الظروف التي هددت فيها ساطة حاميه بسبب المطالبين الحكم ، أراد الهند ، ثم أبدله الموت عنها وفاداً .

وهو - في مكة - جاور بغار « حراء » ، وتحنّث ، وقيل إنه كان يرتجي أن يأتيه وحي (١) .

وهو الذي تجاوز النص الديني القائل : « ويسألونك عن الروح . قل الروح من أمر ربي وما أوتيتم من العلم إلا قليلاً »(٢)، فقال : « الروح شيء ما لمعنى لأنه فاعل أو منفعل »(٣) .

وهو الذي قال في الله : إنه « ظهر وبه ظهرتُ لابفعل ولابغيره ، ولكن بهوية أو بقضية أو بذلك المختلف لامن حيث هو هو ولكن

(١) ابن كثير : البداية والنهاية ج١٣ ص ٢٦١ .

(٢) سورة الاسراء - الآية ٨٥ .

(٣) ابن سبعين : (م .ت) ص ٤٥٦ .

بما أنا هو »(١)، معتبراً أن من يقول ذلك «فهو الظاهر والظهور والمُظْهِر والمُظْهَر والمَظْهَر ، وهو الكون والكائن والمكوّن ، وهو الإرادة والمريد والمراد »(٢) .

وهو الذي رأى في حديثه عن الخير والشر أن : « من قام به خوف الله فعليه أن لايلتفت للأفعال ، لأنها ضعيفة الإعانة قوية الضجر والضرر »(٣) .

وهو الذي قال في « الذات الانسانية » : إنها « تحيل إليها كل التعلقات وفي نفس العذاب عين العافية ، وسبب الألم هو بعينه سبب اللذة »(٤) .

وهو الذي نظر إلى « التوبة » بما هي « تحض على نوم أهل الكهف المعروف بالسكينة »(٥) .

وهو الذي مزج الإرجاء بالقسر الإلهي إذ رأى : « التوبة والقبول والممكن والواجب، جميع ذلك قد كان قبل الكون ، وقد أسعف بها التائب ، وقد وقع وقبلت توبته في الأزل أو بضد ذلك . والكلام في المعلوم ضرب من ضروب الجهل . فافعل الخير وفوض الأمر لله »(٦).

---

(١) المصدر نفسه ص ١٣٥ .

(٢) المصدر نفسه : ص ١٤٤ .

(٣) المصدر نفسه ص ١٦٧ .

(٤) المصدر نفسه : ص ١١٢ .

(٥) المصدر نفسه ص ٢٧١ .

(٦) ابن سبعين : (م .ت) ص ٢٥٥ .

وهو الذي يتحدث بصدد « الإحاطة » قائلاً : « لاتقل : نعلم الوجود ونحيط بالموجودات . بل تقول : نجد الوجود ونتصرف في الموجودات » ، ثم يضيف : « ولاتقنع حتى تجد الذوات المجردة من تطورك والممكن من وهمك والمحال من خبرك والواجب عينك والربّ المألوف حرفاً من حروف دينك الذي فرضته على نفسك لا الذي فُرض عليك ، فقد كان ذلك ونسخ بالمضمار ، وعاد كلامه عز وجل : افتقارك إلى تعيّن ماهيتك حالاً وخبراً ، ومشاهدته بسكون أخبارك هوية وآنية ، وتوحيده وقوفك على رشدك الثابت المعصوم بوجه ما»(١) .

وهو الذي قال لفريدريك الثاني : « ولولا ماوقع من سؤالك عن الغير شهرة ، ماتكلمت به معك جملة بوجه كلامي . وكلامي معك هو من باب الاحتياط على شريعتنا المعظمة » (٢) .

وهو الذي قال في « سنة النبي » وتدبُّر الفقهاء إياها : « زعموا أن الأعمال هي المرتبة الشريفة من حيث الحكاية ، وتلك الحكاية مكذوبة على المعلم أو محرفة أو منقولة على غير وجهها ، فافهم »(٣) .

وهو الذي قال عن مشاهدة النبي الله : « إنه أدرك الله وأبصره على أي نوع كان وعلى أي مذهب ، إن كانت العلمية أو الأخرى »(٤) .

وهو الذي صرح : « إن المحقق الجليل هو النبي صاحب سنة الله التي لاتتبدل »(٥) .

---

(١) المصدر نفسه : ص ٤٤٨ .
(٢) ابن سبعين : الكلام على المسائل الصقلية ص ٤٧ وتاليتها .
(٣) ابن سبعين : (م .ت) ص ١٤٣ .
(٤) المصدر نفسه : ص ٢٢٠ .
(٥) ابن سبعين : (م .ت) ص ١٧٥ .

وهو الذي نسب إليه القول : «لقد حجر ابن آمنة بعيداً بقوله : لانبي بعدي»(١) . فهل يكون هذا افتراء على ابن سبعين ؟

تظهر الآثار التي خلف ابن سبعين الاشتغال بها صورة لإعتقاده ورأيه في الدين ومشكلاته . حيث يمضي بالتوحيد إلى أقصى حدود الاحتمال . وفي الوحدة المطلقة يطالعنا نظره العقلي الشغوف بتقليب النصوص القرآنية واختزالها أو التصرف بها ، الأمر الذي يدفعنا – إلى جانب ماذكرت – في طريق البحث في كتاب المسلمين معه ، عن نص صريح يمنع النبوة قطعاً بعد الرسول محمد . أو عدم وجود مثل هذا النص ، فيكون له مسوغ فيما قال من حَجْرٍ واسع ، كما مر :

يقدم لنا القرآن في هذا الشأن الإفادات الآتية :

«ماكان محمدٌ أبا أحدٍ من رجالكم ولكنْ رسولَ الله «خاتم النبيين وكان الله بكل شيء عليماً (٢) .

والذينَ آمَنُوا وعَمِلوا الصالحاتِ وآمنوا بما نُزِّل على محمدٍ وهو الحقُّ من ربِّهِم كَفَّرَ عَنهُم سيِّئاتِهِم وأصْلَحَ بَالَهُم (٣) .

---

(١) ابن شاكر : فوات الوفيات ج١ ص ٥١٦ . الصفدي : الوافي بالوفيات ج١٨ ص ١٩ . العسقلاني : لسان الميزان ج٣ ص ٣٩٢ الذي ورد فيه : «لقد كذب ابن أبي كبشة على نفسه بقوله : لا نبي بعدي» أو : «لقد كذب الكبشي ابن امنة على نفسه بقوله : لانبي بعدي» . وأبو كبشة هو زوج حليمة السعدية والدة محمد من الرضاع ، وقد كان الجاهليون ينسبونه اليه للنض من شأنه وتحقيره . وفي «حديث هرقل» يقول «أبوجهل» : «لقد أمر أمر ابن أبي كبشة» ، (انظر : صحيح البخاري) .

(٢) سورة الأحزاب – الاية ٤٠ .

(٣) سورة محمد – الاية ٢ .

محمد رسول الله والذين معه أشداء على الكفار رحماء بينهم تراهم ركّعاً (١) .

يتبين من هذا أن الآية الأولى – فقط – هي التي تتحدث عن محمد ، بما هو خاتم النبيين . فاذا تدبرناها بدقة – كما اعتاد ابن سبعين أن يفعل في النصوص الدينية – باعتبار : « رسول الله » فيها خبر « كان » بعد الاستدراك « لكن » ، أو إذا اعتبرناها بقراءة ما : « رسولُ الله » باعتبارها خبر الضمير المنفصل المحذوف « هو » – وهما الوجهان الممكنان لقراءتها – تحصل لدينا فهم بأن هذا الحديث يتعلق بواقعة معينة دون سواها : « خاتم النبيين حتى زمانكم » ، وهو لايفيد – بالضرورة – أن : لن يكون بعده أحدٌ قط .

على هذا الوجه يمكن أن يكون عبد الحق بن سبعين قد قال بمانسب إليه حول نبوة محمد ، فجرى لسانه بكلام ترك فيه الحيطة . كما في أمور تقدم الكلام فيها كثيرات ، وكما فعل حين قال : إن « القرآن من أسمائه النور . وكان (محمد) يتلوه ، وعليه أُنزل : بالمَلَك تارة ، وتارة من حيث روعه الداخل » (٢) ، مغفلاً أن السائد في المنصوص عن « الوحي » لدى المسلمين لايجيز – بأي حال – أن يكون القرآن صادراً عن « الروح الداخل » للنبي . فتختلط نصوص النوعين ، ويقع الاختلاف . وتضيع الصفة الشمولية .

---

(١) سورة الفتح – الآية ٢٩ .

(٢) ابن سبعين : (م .ت) ص ٢١٩ .

لقد ألف ابن سبعين في مذهبه أن يساوي بين أطراف المتناقضات ، وأن يجعل من المفاهيم المتمايزة مترادفات ، مكرساً لإطلاق الوحدة كل جهد ، موقناً بصدق موقفه القائل (١) :

كمْ ذا تموّهُ بالشِعبين والعَلَمِ
والأمرُ أوضحُ من نارٍ على عَلَمِ
وكم تُعبّرُ عن سَلْعٍ وكاظِمَةٍ
وعن زَرودٍ وجيرانٍ بذي سَلَمِ
ظلَلْتَ تسألُ عن نجدٍ وأنتَ بها
وعن تُهامةَ ، هذا فِعْلُ متّهِمِ
في الحيِّ حيٌّ سوى ليلى فتسأله
عنها ؟ ! سؤالك وهم جرَّ للعدم

• • •

---

(١) نقله ابن الخطيب : الإحاطة ص ٣٢١ .

خاتمة

وبعد . .

في أي موضع من الأصالة يثوي فكر ابن سبعين ؟ وماهو المدى الذي وصل اليه بالمعتقد والإيمان ؟

لقد عاش عبد الحق عصر انحدار الفقه وعلم الكلام والتصوف والفلسفة ، ورفض الرضوخ لأحوالها المتردية بعد ضعف أو وقوع المشتغلين بها في مغبة التقليد ، فكان متماسك الموقف ظاهر التألق جديراً بالإجلال .

حتى إن دحضه مخالفيه لم يكن مفرغاً من أي انتصار لهم ، وقد أشار إلى مواضع الحق الرئيسة عند كل منهم ببصيرة نافذة ، واعتبر أغلب الفلاسفة الأعلام عارفين الحق وكاتمين . وجعل في غايته التحصيلية أن يستفيد من الصواب الذي قالوا به وأدركوه ، فأتى نتاجه حافلاً وأسبابه متداخلة وآثاره ملفتة .

ففي « الكلام على المسائل الصقلية » و « بد العارف » نتقرى فكرَ ابن سبعين المثقف المطلع ، الملم بآراء السابقين ، الحريص على المعرفة ، الشغوف بتخطي الراهن إلى الجيد الجديد ، في أسلوب عَرْضي تقيده أقوال الآخرين .

أما في « الرسائل » فتتراءى الأوصال الفلسفية والوشائج الدينية التي تربط مبادىء الاعتقاد الشخصي الأصيلة ، وقد أخذ بعضها برقاب بعض في سلسلة ليس فيها أمت . وفيها يظهر التفرد ، وبنائية المذهب تقوم جزءاً بعد جزء ، منعتقة من كل أسر ، تروم أقصى الأهداف .

وإذا جمعنا بين نظرات أبي محمد في آرائه بأقرانه المتقدمين ، وجملة مارآه في المشكلات الخلافية المطروحة للبحث ، رأينا منظومة المواقف الفلسفية التي تظهر في الاتجاه السبعيني أصواتاً تتصف بأنها جهود إصلاحية تخدم زمرة من المواقف السابقة التي يفرضها المعتقد الديني الاسلامي ، وتقترب من ذلك أو تبتعد عنه ، شأنها في ذلك شأن مثيلاتها عند غيره من الباحثين .

لقد أطلعنا التأريخ لحركة الفكر الفلسفي في الاسلام – بعد تميزه من علم الكلام الذي ولد بتأثير المنطق الصوري والفلسفات الجديدة ، مما اطلع عليه المسلمون – على حقيقة هامة لاتخفى : تتمثل في أن الدين الواحد لم ينتج فلسفة واحدة ، بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة . وإنما أثر في عقليات متعددة الاستعدادات ، تشترك جميعها بانتهالها منه كثيراً أو قليلاً ، فكان في ذلك زمرة اتجاهات فلسفية إسلامية .

وقد التقت هذه الفلسفات – من طرف آخر – بالنتاج الفلسفي عامة ، في أصقاع من الأرض تعمّر بالحضارة الانسانية ، واستمرت السلسلة في توارد الحلقات ، بغض النظر عن الأديان والآراء فيها .

من هذه الجهود الفلسفية والصيغ – في نطاق المقابلة للاتجاه السبعيني – ماتجلى في آثار عدد من المفكرين الغربيين حتى قرننا الحالي .

فقد أثارت آراء جيوردانوبرونو (١٥٤٨ – ١٦٠٠ م) الريبة في عقيدته ، بعد أن خلع ثوب الرهبنة ، وهو في الثامنة والعشرين من عمره ، وشرع يطوف شمال إيطاليا ، يعطي دروساً في الفلك (١) . ولاسيما بعد أن هاجم في مناقشة علنية مذهب أرسطو – كما كان ابن سبعين قد فعل – ودافع عن الفلك الجديد وحرية الفكر ، واصفاً الفيلسوف اليوناني المعلّم بأنه « الشتام الطماع ، الذي أراد أن ينتقص آراء جميع الفلاسفة » .

ونسب إلى برونو التهكم على « تجسد المسيح » وعلى « القربان الأقدس » – كما نسب لابن سبعين القول بحجر ابن آمنة بعيداً ، والقول بأن الحجيج كالحمير يطوفون حول المدار – وأعدم حرقاً ؛ بسبب اعتقاده أن « لانهائية الله » تعني أن « العالم لانهائي » ، إذ من الممتنع أن يوجد لامتناهيان ، وهكذا كان الله والعالم موجوداً واحداً .

وقد قال برونو – تبعاً لذلك – بأن الحركة والمكان والزمان لاتدل على أشياء مطلقة ، وأن الأشياء الأضداد التي تبدو للفكر المنطقي متعارضة ، هي في الحقيقة مترابطة متدرجة بعضها إلى بعض تدرجاً غير محسوس ، الأمر الذي يشير إلى وجود مبدأ مشترك تتحد فيه . وعلى هذا النحو يظهر « أن الله موجود في كل شيء ، بل هو أكثر حضوراً في الأشياء منها في أنفسها » ، ويهدأ مطاف برونو – على ذلك – كما هدأ مطاف ابن سبعين .

---

(١) انظر : ارثر لفجوي : سلسلة الوجود الكبرى ص ١٨٤ ومابعدها .
The Encyclopedia of Philosophy, vol. I, pp. 405 - 408.

وقد اعتبر سبينوزا (١٦٣٢ – ١٦٧٧ م) أن المعرفة المحصلة عن طريقي : التجربة (الاستقراء) والاستدلال العقلي ، غير يقينية(١) ، ووقف « اليقين » على « المعرفة الحدسية » التي تدرك الشيء بماهيته ، لأن موضوعاتها معان واضحة متميزة يكونها العقل بذاته ؛ ويؤلف – ابتداء منها – سلسلة مرتبة من الحقائق ، فيخلق الرياضيات والعلم الطبيعي ؛ حيث تبدو الحقيقة الجزئية نتيجة لقانون كلي ، ويكشف العقل عن فاعليته وخصبه واستقلاله عن الحواس والمخيلة .

لذا قرر أن المعنى الصادق يقيني بذاته ، وأن صدقه لايتعلق بعلامة خارجية ، فالذهن الحاصل عليه يعلم بالضرورة أنه صادق . مما يجعل المطابقة بين العقل الحاصل على معان واضحة متميزة – من طرف – والوجود – من طرف آخر – مطابقة تامة .

لقد رأى ابن سبعين ذلك – من قبل بصيغة أخرى – عندما اعتبر الوجود في كل موجود هو الحق في الانسان ، وأن الحق صورة لكل شيء وغايته (٢) . ولكنه فطن إلى أن لامعيار دقيق يظهر أن معرفتنا هذه حدسية بكل مكوناتها ، فرفض العقل أداة ، باعتباره من الأوهام ، وجعل ذلك نوعاً من الإدراك الداخلي الغامض « الإحاطة » .

وقال سبينوزا – حتى تصح وحدة الوجود عنده – بأن من خصائص العقل الابتداء بمعنى اللامتناهي أو الجوهر أو المطلق أو الله ، من حيث

---

(١) انظر : ول ديورانت : قصة الفلسفة ص ٢٠٨ ومابعدها . جون ديوي : البحث عن اليقين ص ٧٨ ومابعدها .

The Encyclopedia of philosophy, vol - 7,pp. 530 - 541-

(٢) انظر الفصل الأول من الباب الثالث .

« ماهو في ذاته ومتصورٌ بذاته . أي مامعناه غير مفتقر لمعنى شيء آخر يكون منه » . وهذا يعني أنه موجود بالضرورة ، واجب الوجود ، سرمدي لايكون ولايفسد ، هو علة ذاته ، لامتناه ، واحد .

أما الطبيعة الانسانية المتناهية فسبب – عند فيلسوفنا الغربي – يحول دون معرفة الانسان نفسه ، إلا إذا ردها – على نحو حدسي كان ابن سبعين قد سماه تأمل الذات العرية عن كل مادة – إلى النظام الكلي السرمدي ، واعتبرها جزءاً من الجوهر الأوحد . لذا ظهرت الحياة الأبدية لاتعني بقاء النفس بعد فناء الجسم ، أو الخلود في عالم مفارق ؛ بل هي معرفتنا ذاتنا من وجهة الأبدية وتأمُّل النظام الكلي ، والنفس سرمدية ، من حيث معرفتها الحقائق السرمدية .

ويكاد كلام ابن سبعين في السعادة يلوح في مخيلتنا عندما نستمع إلى سبينوزا في « رسالة في إصلاح العقل » يتحدث عن كشف « حياة الانسان المباركة » والبحث عن ذلك الشيء الذي « باكتشافه وحيازته يتاح لي التمتع بنشوة متصلة وسامية إلى آخر الأبد » ، حيث يسمي ذلك « الحب العقلي لله » والذي هو الفهم الواضح لطبيعة الناس وأحوالهم وروابط اتصالهم بالكون ، مع الفهم الواضح لطبيعة الكون الذي نعيش فيه .

وتظهر الرابطة الصوفية التي تغمر المذهبين ، حين يعتبر سبينوزا المعرفة حالاً من صفاء الذهن يصل إليها عن طريق التخلص من الأفكار الغامضة الناشئة عن « الخيال والإدراك الحسي » والأسباب المعوقة الأخرى .

وكما نظر ابن سبعين إلى المطلق في محيط الدائرة والمقيد في مركزها، قال سبينوزا (١) : « سوف أنظر إلى الأفعال البشرية كما لو كنت أنظر إلى الخطوط أو السطوح أو الأجسام »، واعتبر أن « المادة لم تكن تعوز الله لخلق كل شيء ، من أعلى درجة إلى أدنى درجة من درجات الكمال »(٢) . وهكذا تبدو محبة الله الحقيقية ليس غرضها الجنة ، بل المشاركة في « الحب الذي يحب الله به ذاته » ، ويكون الخلود نصيبنا.

وتابع فخته (١٧٦٢ – ١٨١٤ م) سبيل الوحدة ورأى (٣) أن « الطبيعة التي عليّ أن أعمل فيها ليست شيئاً غريباً عني منقطع الصلة بي » ، وإنه إذا كان باستطاعتي أن أنفذ إلى الطبيعة « فذلك لأنها مكونة بقوانين فكري ، وأنها علاقات بيني وبين نفسي » .

لقد اعتبر أن الحرية أولاً ، وهي تريد أن ترتقي ، فتعمل خالقة الطبيعة وموضوعاتها ، وإن « كل فعل جزئي يجب أن ينتظم في سلسلة تقودني إلى الحرية الروحية كاملة » . فاذا تساءلنا عن هذه الحرية الروحية، التي أباحها ابن سبعين من قبل في نطاق التأمل الصوفي ، رأينا فخته يرفضها على هذا المستوى ، ويراها في تحقيق الغاية الأزلية الماثلة في اتباع اليقين الذي يفضي إلى عمل الكل ، وتنمية الاستقلال الباطني وتحقيق« العقل أو الأنا الخالص»؛فاذا بهذا القول – مهما تكن تسميته: تأملاً صوفياً أو غيره – يجعل الله الحقيقي هو الله الانسان ، والله هو

---

(١) سبينوزا : الأخلاق ج٣ المدخل .

(٢) سبينوزا : الأخلاق ج١ التذييل .

(٣) انظر : فوقية محمود : فخته وغاية الانسان ص ١٥ ومابعدها .
TheEncyclopedia of philosophy,vol.3,pp. 192 - 196-

النظام الخلقي ، فيلتقي – من جديد – مع ابن سبعين الذي جعل « الخير » غاية كل موجود ، وهو الله (١) .

أما شلنغ (١٧٧٥ – ١٨٥٤ م) فقد قال بالمطلق الذي هو ملتقى الأضداد جميعاً (٢) ، وهو منبع كل وجود . معتبراً الوجود والفكر ، أو الطبيعة والروح . صادرين عن مبدأ ليس أحدهما ولا الآخر ، لكنه يصير الواحد والآخر .

واستفاد من بعض المعلومات التجريبية الشائعة – كما كان يفعل ابن سبعين في بعض المواضع – ليسوغ قراره بأن الطبيعة تتعين بوضع قضية ، ثم نقيضها ، ثم تركيبهما . فهي : مادة وثقل (جذب ودفع) وصورة (نور ومغناطيس وكهرباء وتركيب كيميائي) ومادة معضونة (مركب من المادة والصورة يبدو فيه نظام من الغايات والوسائل) . وقال : إن هذه المراحل لاتوجد منفصلة ، فأثبت الوحدة على التحقيق ، بنفي التعدد والكثرة الظاهرة ، ورأى أن جميع الظواهر الطبيعية مظاهر متفاوتة لقوة واحدة هي « النفس العالمية » . أما التفاوت الظاهر فيما بينها ، فمرده إلى اختلاف النسب الكمية بين المادة والروح .

ولكي يقطع شلنغ الطريق أمام استنباط الكثرة والتضاد من الوحدة ، ذلك الذي ظهر في اختلاف النسب الكمية بين المادة والروح ، لجأ إلى القول بأن ذلك مستحيل . ورأى في كتابه « الفلسفة والدين » أن الله إرادة محض – قبل كل شيء – سابقة على كل تعقل أو إرادة

(١) انظر الفصل الخامس من الباب الثالث .

(٢) محمد غلاب : مشكلة الألوهية ص ١١٧ ومابعدها .

Ibid, vol - 7, pp. 305 - 309

شعورية . والله ملتقى الأضـــداد . دون تعاقب في الزمان . فليس في الله بداية ونهـــاية ، بل هنالك حركة دائمة سرمدية ، والنزوع الالّهي إلى الوجود هو علة الأشياء جميعاً .

بهذا تتحول النسبة والتعدد والإضافة والكثرة ، أوهام ابن سبعين ، إلى مستحيلات في وحدة شلنغ المطلقة ، والسبب في ذلك أن الله إرادة محض سابقة على كل تعقل أو إرادة شعورية . وهو كلام لايختلف في مؤداه عن قول عبد الحق : إن الله هو محض الوجود .

ولما أتى هجل (١٧٧٠ – ١٨٣١ م) أخذ على فخته أن المطلق – عنده – هو « الأنا » يحدث « اللاأنا » ، كي يتغلب عليه مجهود حر : فالمطلق أحد طرفي التضاد ، وهو ليس مطلقاً . وأخذ على شلنغ أن مطلقه هو الأصل المشترك المتجانس للأنا واللاأنا تتحد فيه الأضداد جميعاً : فالمطلق – بهذا – أصل مجرد لايكشف عن سبب صدور العالم وكيفيته .

إلا أن هجل سار في تيار وحدة الوجود ، حيث رأى (١) المطلق هو الوجود الواقعي بما فيه من روح لامتناه أو عقل كلي أو مبدأ خالق منظم ، والطبيعة والفكر حالان له ، إذ يظهر الفكر في وقت ما من أحوال تطور الطبيعة . وحد الوجود بمجرد الإيجاب ، أو هو مابه كل موجود هو موجود ، فالوجود ليس شيئاً ، لأنه قابل أن يكون كل شيء ، وتعقّله تعقّل اللاوجود في الوقت نفسه ، وهذا –كما يرى هجل – هو التناقض . « فالموجود الحق هو المركب من النقيضين :

---

(١) انظر : رينيه سيرو ، أندريه كريسون : هجل وفلسفته ص ٣٨ ومابعدها .
The Encyclopedia of philosophy, vol. 3, pp. 435-451-

الوجود واللاوجود ، الموجود الذي لايوجد على التمام ؛ وهذه الصيرورة في صميم الوجود ، وهي سر التطور » .

والطبيعة – بعد ذلك – هي المظهر الخارجي للروح المطلق ، يعارضه وينافيه . وماهية الانسان روح ، شعور وحرية . والعقل والحرية والروحية مترادفات .

إن هذا الكلام صياغة هجلية لمعتقدات ابن سبعين في أن تحقيق الوجود يفرض أن يصير المقيد والمقدر إلى المطلق ويدخلان فيه ، رغم التناقض الظاهر بين الطرفين ، وإن دخول المقيد في المطلق ضرورة يفرضها تحقيق الوجود ، وهذا الرد هو الذي يفسر السبب الذي كان في أصل الاعتقاد الوهمي بالنسبة والاضافة والتعدد ؛ والحقيقة : أن لانسبة ولاإضافة ولاتعدد ، إذ لاموجود على التحقيق إلا الله .

إن « الروح » التي يتحدث عنها هجل هي الروح الانسانية ، وهي ترادف الله ، فهي ليست محددة بوضوح تام عنده . وهو لايؤمن بالله مفارق ، في الوقت الذي يؤمن بأن « القوة » التي تعمل على تطور الكون المادي وتطور الانسان ، يمكن أن تسمى باسم أشرف وآخر صورة تتبدى فيها . إلا أنها لاتبلغ وعيها بذاتها – عنده – إلا في الانسان وحده ، فيتحول الله الهجلي – كما الله السبعيني – إلى مُنتَج إنساني متخيل ، إلى وهم .

وأقام شوبنهور (١٧٨٨ – ١٨٦٠ م) مذهباً على غرار الثلاثة المذاهب الأخيرة في الوحدة (١) ، متصوراً : المبدأ الأول « إرادة

---

(١) انظر : جان ادوار سبنلة : الفكر الألماني من لوثر إلى نيتشه ص ١٦٩ ومابعدها.
The Encyclopedia of philosohy, vol. 7, pp. 325

كلية » تكوّن الموجودات على التوالي . فالعالم – بالنسبة إلينا – جملة تصوراتنا وحسب . إنه ليس وهماً ، ولكنه الوجهة الخارجية للوجود ، إذ ليست المادة سوى فكرة من أفكارنا ، وربط هذه الصورة بالوجود من فعل إرادتنا .

وكذلك « العليّة الطبيعية » على مختلف درجاتها ، من جنس إرادتنا ، فالإرادة هي الشيء بالذات يتجلى في مختلف الموجودات .

ومثل هؤلاء الفلاسفة في جهودهم : توماس غرين (١٨٣٦ – ١٨٨٢ م) الذي رأى(١) أن نتصور العالم على أنه « شبكة من العلاقات » ، وأن العقل مطلوب لامن أجل إدراك العلاقات فحسب ، بل لتكوينها والإبقاء عليها ؛ وإن أي حد – في هذه الشبكة – نسعى إلى عزله ، يتحول هو نفسه إلى شبكة من العلاقات . وأي محاولة للعثور في الشعور أو الإحساس على المعطيات النهائية للخبرة مصيرها الإخفاق . والعقل الكلي هو الذي يبقى على الكون .

على هذا النحو يبدو التمييز بين ماهو ظاهر وماهو حق ، تمييزاً بين عالم عقلي وعالم مستقل عن العقل ، بل تمييزاً بين العقل – باعتباره إنسانياً محدوداً – والعقل – باعتباره مطلقاً .

فاذا دققنا النظر في استحالة التمييز والمفاضلة والربط بين المحدود والمطلق ، لأن ذلك يعني تحويلنا المطلق إلى محدود ، عرفنا صلة القرابة بين « ظاهر » غرين و « وهم » ابن سبعين من جهة . والمطلق الحق

---

(١) Green : prolegomenon to Ethics . The Encyclopedia of philosophy, vol . 3, pp. 387 - 389-

عندهما من جهة ثانية ، وما تقوم عليه هذه المفاهيم من افتراض يستلزمه القول بوحدة الوجود .

وكذلك يقال عن مذهب جوزيا رويس (١٨٥٥ – ١٩١٦ م) الذي قال (١) : إن « كل موجود » له وجهان : « الذات والماهية » . والوجود لايتحدد إلا بالماهية التي ليست سوى « معنى ذلك الشيء » ؛ أما المعنى فله نمطان : خارجي وداخلي . وقد اعتبر المعنى الخارجي لأي شيء ثاوياً في العلاقات التي تربطه بسائر الأشياء ؛ وجعل المعنى الداخلي معتمداً على الخارجي ، وهو الذي يحدد طبيعة الشيء ، فهو مؤلف من « الطريقة الخاصة التي بها يجسد الهدف » .

ثم رأى من خلال هذا الجهد التحليلي الربطي ، رؤية مذهبية عقيدية تتمثل في القول بأن تجسيد الأهداف يدل على وجود « القوى العاقلة » ومعيارها . وقرر أن الماهية الداخلية لأي شيء من الأشياء – تبعاً لذلك – ماهية عقلية .

ومعيار الحقيقة هو المطلق ، وهو « مجموع مايتصوره العقل من أهداف للانسانية كلها » .

وضمن إطار الوحدة يعيد هذا الكلام إلى الذهن ماقاله ابن سبعين عن ربط الماهية المقيدة بالماهية المطلقة ، حين رأى أن النسبة القائمة من الأولى إلى الثانية : إذا كانت وجودية فهي هي ، وإن كانت غير ذلك ظهرت المطلقة .

والفرق بين الموقفين هو أن ابن سبعين قد أقرّ أن : « هذا فيه

---

(١) . Ibid, vol. 7, pp. 225 - 229

بحث . وليس بالقليل »(١) ، في حين اعتبر رويس أن ماقاله « دليل وجود القوى العاقلة » ومعيارها ، فأخرج المتصور إلى واقعي .

وشبيه ذلك اعتبار برنارد بوزانكيت (١٨٤٨ – ١٩٢٣ م) المطلق المثل الأعلى النهائي (٢) الذي « يجاوز الكليات المتعينة – الأشياء الجزئية – ويوحد بينها » . والذي قرر أن « فردية أي شخص أو أي صورة تتطلب تصوراً لنمط من أنماط التوحد ، يستحيل فيه تمييز الفروق على نحو واضح » .

ويقترب مما قاله غرين ماجاء في كتاب « طبيعة الوجود » لجون ماكتجارت (١٨٦٦ – ١٩٢٥ م) ، حيث اعتبر العالم مجتمعاً من العقول يتصل بعضها ببعض اتصالاً وثيقاً ، فهو فوق مستوى الحس والزمان ، شيء لا واقعي ، عالم من الأرواح الانسانية يشكل الحقيقة ؛ إذ لاوجود لغير الأرواح التي يحب بعضها بعضاً . وهذا هو الخلود – عنده – بعيداً عن أي اله مفارق أو مطلق (٣) .

إلا أن سعي برادلي (١٨٤٦ – ١٩٢٤ م) في هذا الشأن يظهر فيه التقابل مع الأقوال والعقائد السبعينية واضحاً أكثر ، حيث يقول (٤) بضرورة افتراض وجود مطلق كامل يجاوز نطاق الفكر ، تلتئم فيه المتناقضات جميعاً . فكل شيء نتصوره ليس سوى « مظهر للحقيقة » ، لأنه لو أخذ في حد ذاته كان متناقضاً مع نفسه ، ولا يصير معقولاً

---

(١) ابن سبعين : (م . ت) ص ١٦٢ .

(٢) The Encyclopedia of philosophy,vol.-1pp.347-352

(٣) الموسوعة الفلسفية المختصرة ص ٢٩٧ .

(٤) Ibid, vol. 1, pp. 359 - 363 ولترستيس : الزمان والأزل ص ٥٤٠ والتالية .

إلا في علاقته مع الكل ؛ الأمر الذي يعني أنه يتمتع بوجوده الحقيقي ، بما هو عنصر في الكل .

ولهذا رأى برادلي في كتابه « المظهر والحقيقة » أن مقولات الكيف والنسبة والجوهر والعلية والذات والموضوع والمكان والزمان تحيط بها تناقضات لاحل لها ، إذا أخذت مأخذ الواقع الحقيقي . وكما رفض ابن سبعين المقولات ومتعلقاتها باعتبارها « وهماً » ، رفضها برادلي باعتبارها « مظهراً » ، جازماً القول بأن الحقيقة المطلقة لابد أن تكون ذات طبيعة تجاوز تلك المقولات جميعاً .

الوجود الحقيقي – عند مفكرنا الغربي هذا – لابد أن يتصف بنوع من التوحُّد لانظير له في مجالات تفكيرنا العقلي، توحُّد يعاو على جميع العلاقات ويجاوزها ، وهو غامض ، قريب من « الإحاطة » عند ابن سبعين .

وكما ظهر المقيد والمقدر عن المطلق وبه ، على نحو غامض عند الفيلسوف المرسي ، يفرغ الوجود الحقيقي المطلق نفسه ، عند برادلي ، في مراكز من الخبرة متناهية ، لكن ليس في مقدورنا النظر إليها بسبب الظروف المتباينة والأشكال المختلفة التي تتخذها في إطاري الطبيعة والانسان .

إن المعلومات التي دخلت في كل من تلك الفلسفات تختلف عن الأخرى في مدى استفادتها من منجزات الفكر البشري الذي توافر في زمان ولادتها وحياتها ، وتبعاً للآفاق التي توخّى كل فيلسوف فيلسوف الوصول إليها ، يقيدها في ذلك مدى الاستعداد الفردي لتلقي أو قبول

المسلمات أو القضايا الأولية التي اعتبرها كل منهم أولية أو واضحة بذاتها أو تشكل دليلاً كافياً على صدقها .

أما الناظم الأساس المشترك في تلك التجارب العقلية المختلفة ، فهو أن الوصول إلى « الله ، اليقين ، المطلق ، اللانهائي ، . . » ، يبدو مطلباً فكرياً ملحاً ، لدى نوع من العقليات لايستقر إلا عند الوحدة ، التي ترد كل شيء إلى المطلق . ويبدو هذا المطلب غاية انسانية يفرزها العقل للتغلب على تناقضات المتناهي واللامتناهي والمشاكل التي تنشأ عن رد أحدهما إلى الآخر . وهو يمثل الذروة القصوى لتصور العلاقة بين المشخص والمفارق ، إذ يبدو أن الفكر الفلسفي لم يستطع – حتى الآن على الأقل – أن يجد ماهو أبعد شأواً من الوحدة المطلقة في تصور الوجود ، وإن كان ذلك قد تم بأشكال عديدة .

ومهما يكن نوع التصور لارتباط الراهن بالأبدي والسرمدي ، والمشخص بالمفارق في تلك الجهود الفلسفية قاطبة ، فانها تتعلق – على نحو أو آخر – بمشكلة : كيف يجب على الانسان أن يعيش ؟ فهو السؤال الذي طرح بأشكال وصيغ اختلفت باختلافات كل مفكر مفكر ، وكانت الاجابات صريحة أحياناً وغامضة في أحيان .

لكن جميع الفلسفات تلك ، لم تتخلص من قدر من الخيالية ، يزيد أو ينقص تبعاً لمكونات كل منها . وقد بدا ذلك – على سبيل التخصيص – في التعميمات التي أطلقتها ، وبحسب مقاييسها النظرية وآرائها ومواقفها الشخصية ، وعقائدها في الانسانية والعالم والموجودات المرتبطة بهما .

وما من شك في أن الخيال السبعيني – مثله في ذلك مثل خيال الفلسفات الأخرى – ينم عن محاولة دائبة للتخلص من أسر النهائي ،

وامتلاك امتداد وراء الحاضر . لكن الخيال يبقى بغير معنى ، إن لم يتصف بالحرية التي تتطلب توافر إرادة تغيير . تتحول من قناعة نظرية إلى سلوك يتجسد على شكل مواجهة تجريبية أو إجرائية . والأبنية الخيالية ـ مهما تكن شاهقة وممتدة ـ لايمكن أن تتحول إلى واقع مشخص بفعل الخيال وحده .

ويصرف النظر عن واقعية أو لاواقعية مخططات ورسوم ابن سبعين وأشكال إحاطته ، يقف نتاجه تعبيراً عن ميل عقلي لايستقر دون تحقيق الوحدة التامة ، فلا يركن لغير المطلق ، بما هو واحد لايقبل التعدد ولا النسبة والاضافة . وإن الفعالية التخطيطية التي أعدت هذا المذهب المتكامل المترامي الغايات ، لتعتبر بمثابة استعداد لسفر طويل عن أسباب وعرى الواقع المادي ، والدخول في منظور إدراكي يتسم بالفرادة والجدة والخصوصية ثم الغموض ـ في الوقت الذي تظهر فيه الرغبة العميقة في حل الخلافات الدائرة حول عالمنا ووجودنا الانساني .

لقد أظهرت الرياضيات الحديثة أن « منظومة الأوليات الرياضية » ليست تتمتع بالثبات والسكونية الصارمين ، كما تخيلهما أقليدس ونيوتن .

ومهما يكن من أمر التشابه بين الواقع العملي والتعبير الرياضي أو الفلسفي المجرد الذي يمثله ـ أو يصفه أو يعبر عنه ـ فان المسافة بينهما تبقى مسافة بين عالمين مختلفين ، كل مابينهما أن أحدهما قد جُنِّد لنقل الآخر عن طريق التجريد أو التشبيه أو المماثلة .

وإني لأعترف بأن الخيال قوة عقلية هامة في معرفة وقائع الحياة والعالم الطبيعي ، ولكنه لايمكن أن يكون بديلاً لهما . وهكذا لايمكن

أن يكون عالم عبد الحق المجرد ، عالم الوجود على التحقيق كما رأيناه ، غير نوع من عوالم كثيرة ترتبط بعالم التجربة الذي نحياه ، على مستوى الاقرار بوجود رابطة ما مشتركة بينهما . وإن مايتمثل في هذا الوضع – على سبيل التحديد – هو أنه يقدم حكماً يشتمل على عاطفة : تستلزم قبول البديل أو ترجيحه ، تجاه واقعنا ، والعالم المادي جملة .

إن من المستحيل استخلاص جميع معارفنا من مبادىء أولية ، مهما يكن نوعها القَبْلي . والذين يتمسكون بالاعتقاد : إن مهمة الفلسفة تحقيق ذلك الاستنتاج ، إنما يصدرون عن قناعتهم بأنها دراسة للواقع ككل ، ويغضون النظر عن أن « الواقع ككل » لم تتيسر لنا دراسته بعد ، بسبب المستوى العلمي الذي نحن فيه ، وكون الأمور التي تطلق الأحكام حولها هي جملة معطيات حسية ،تشير إلى الوقائع المادية والأحوال النفسية والرؤى العقلية جميعاً ، على نحو مباشر أو غير مباشر .

لقد أدرك المرسي بفكره السليم أن ليس من الممكن وضع حد فاصل بين معاني المفارق الذي نتحدث عنه ، والصياغات اللغوية التي ننقلها بها ، ورأى أن ليس يصح في ذلك الكلام ، بل يصح الرمز والإيهام . ولكن افتراض وجود ماهيات حقيقية غير قابلة للتحقيق التجريبي ، في الوقت الذي تدرك فيه بالتأمل العقلي ، إنما ينطوي على مصادرة تتجاهل أننا نتفاهم مع الآخرين عن طريق اللغة ، وأن هذا يجعل سلوكاتنا قابلة للتنسيق مع سلوكاتهم ، حتى ليغدو التفكير نوعاً من الكلام الباطن .

أسلوب الفكر السبعيني وميله العاطفي والعقلي لايتقان بالمشخص ، لذا تخطى « العالم الميت » ، واستبقى تأمل الذات الفردية وتجريدها ،

صاعداً بوجدانه الصوفي إلى المطلق ، موحِّداً بيننا وبينه . مدركاً أن الله إذا أقيم على العاطفة فلا شيء يستطيع هدمه ، وإذا أقيم على المنطق أو التجربة فانه يضيع قوته كلها .

لكن هذا لم يصرفه عن السعي إلى الفهم ، في وقت كان يمتلك فيه إمكان الاختيار الحر بين « العقيدة » و « العقل » كما بين موضوعتين متناقضتين . هذا الانتخاب الحر أصبح اضطرارياً عندما لم يكن منه بد . وعندما أراد ابن سبعين التفلسف . وإلغاؤه التساؤل عن أصل العالم أو نهايته ، بتبني الحدوث وفناء كل موجود غير الله ، هو الذي ألحق برأيه القطع بأن : « العالم ميت » وما فيه من تصورية وإحيائية .

أما طرافة ماأضاف للفكر الفلسفي المتوافر ، فتبدو في أظهر حلية من خلال جهده لإزالة الحدود بين المتمايزات وإجراء التعديلات المناسبة لخدمة غرضه في الوحدة المطلقة ، حيث جاء ماأضافه زاخر جموح الخيال نحو « توحيد » ينقذ من كل شيء ، خلا الحكم الشرعي الديني عليه .

هكذا يشخص ماقدمه ابن سبعين ظاهرة غنية بالمعاني الممكنة التي قد يدفع اليها الفكر الفلسفي الديني ، آن ابتعاده عن الانسان والعالم أو إلحافه على معالجة مشاكل الانسان والعالم . ومن خلال هذه الرحلة الفكرية المعمقة يتضح مسار التفكير الحر الذي اتسم به في تناول جميع مايساعده على تدعيم إيمانه الميتافيزيقي ، من حيث هو إيمان لامتناه بالانسان معجب وعميق .

فقد أخذ مااعتقده حقيقة في الفقه وعلم الكلام والتصوف والفلسفة ، واستخدم اصطلاحاتها ، واصطنع أساليبها ، ماضياً في إيضاح مايريد

وتقرير مايعتقد ، ورسخ له « تحقيق » متميز بتجربة عقلية استغرقت زمناً من الحياة غير قصير . .

ويبدو من كتاباته كيف وجّه فلسفته بكامل أجزائها إلى الدين ، بعد أن أحال كل دين إلى أخلاق ، وجعل كل أخلاق نابعة من الذات الانسانية – الفكر في أسمى حالات نقائه وطموحه وتجرده . فأتى تصنيفه في هذا الشأن بتمامه محدود المنحى بالوحدة ، لانهائي الاتجاه ، مطلقاً ، لايني عن مقاربة ماتقع عليه يداه من أي فكر ، يضمه في إطاره الخاص ويمنحه لونه المميز ؛ وهو شديد القناعة بأن « الحق أحق أن يتبع . والسلام على المنكر والمسلم ، والعالم والمتعالم ، والغالط والمتغالط ورحمة الله وبركاته . . ومعاد التحية عليكم معشر الفقراء حيث كنتم من البسيطة ومن العوالم الثلاثة ، بحسب مراتبكم من عبدالله ، عبد الحق ، الكثير بالقول ، الواحد بالموضوع ، الواجب بآنيته ، الممكن بهويته »(١).

على هذا النحو تظهر « الوحدة المطلقة » سلاحاً ذا حدين :

إنها – بالقصد الأول – تحيل كل ماهو مادي إلى إلهي – لامادي ، فتثير مشكلة أصل المادة ومصيرها في العالم ، والتي أجسادنا حالات لها . أو إنها تحيل كل ماهو إلهي إلى مادة ، فيفقد قيمته الدينية الحقة . و لا تنفع النية الصادقة في ذلك .

والوحدة المطلقة – بالقصد الثاني – لاتقف عند حدود النص الديني أو التلقين الظاهري ، كما حدّهما النقل في الشريعة ، لذا تتطلب الأخذ بالأصل : « استمع لما يوحى ويستقرأ »(٢) ، مقصداً لامصانعة فيه ، والبرهنة في ذلك غير نافعة .

---

(١) ابن سبعين : (م . ت) ص ٢٤٢ .

(٢) ابن سبعين : (م .ت) ص ١١٢ .

فما أيسر أن تفسر فلسفة ابن سبعين – بعد ذلك – بأنها ارتقت بالعالم والإنسان صُعداً إلى السماء ، أو أنها – على العكس – هبطت بالإلـه إلى الحضيض . فهي « فلسفة حَدّية » لاخيار فيها سوى هذين الطرفين . وفي هذا يتجلى أكبر قدر من المغامرة العقلية التي خاضها مفكرنا .

لقد ألمعتُ – من قبل – إلى أن الفلسفة خطرة لكونها تفرض التمذهب، وبقي أن أشير إلى أن فلسفة ابن سبعين، بما هي حدّية خطرة ، تحرضنا على توجيه الأسئلة ، وتنبري لتعليمنا كيفية صوغها ، وتجهد للإجابة عليها . فاذا هي طامحة للقيام مقام الفن والفلسفة والعلم جميعاً ، مقيمة للعقل الانساني كل سبيل ، تزدهر بالتناول وتطرف مع كل نظر جديد .

لقد لاحظ « لالاند » أن شأن قيم الخير فوق – السوية هو أنها تثب بجرأة نحو فهمها الذي تؤمن به ، وتتطلع إليه ، على الرغم من كل التنوع غير المفسر الذي تفرضه علينا وقائع التجربة (١) . ولكم كان المرسي صادقاً مع نفسه ومنطقي التسلسل المعرفي في نتائجه ، حين رأى : أننا – الآن – نقول : هو هو هو ، ثم نقول : هو ، ونصمت . ثم نشير ، ثم نقطعها . إلا أنه جاوز الحد إلى القول : ثُم لاثَمّ إلا الحق المحض ، ثم لاإله إلا الله .

الفلسفة الحدية الخطرة ، هذه ، لم تحقق الغاية التي وضعت مطلباً لها ، وقد أدرك عبد الحق بن سبعين أن مجمل مسعاه الفلسفي ليس أكثر

(١) أندريه لا لا ند : العقل والمعايير ص ٢٤٣ .

من « نُكَتٍ تُقال لكي تصح الوحدة المطلقة ، من كل الجهات ؛ فلو تشخَّص الوجود في وجود ما ، لكانت طبيعته مختلَّة ، وهذا لاخير فيه »(١) . وكان عليه أن يبقى في تلك المرحلة ، مدركاً بعمق أن كل كلام أو إشارة من المادي إلى المطلق باطلة ، لانعدام المماثلة أو النسبة أو الكيفية أو الكمية بينهما : فلا علم إلهي ولامعرفة دينية على التحقيق عنده .

---

(١) ابن سبعين : (م .ت) ص ١٧٨ .

المصادر

المخطوطات :

أ ـ الكتب :

١ – ابن سبعين ، عبد الحق : بد العارف . نسخة ولي الدين جار الله . المكتبة السليمانية باستانبول . رقمها ١٢٧٣ .

٢ – ابن سبعين ، عبدالحق : جواب صاحب صقلية . نسخة مكتبة البودليانا بأكسفورد . رقمها ٤٥٦ ، ١ .

ب ـ الرسائل :

٣ – ابن سبعين ، عبدالحق : حزب ابن سبعين . ضمن مخطوطة بدار الكتب الوطنية بالقاهرة . رقمها ١٦٣٤ . من الصفحة ٩١ – ٩٣ .

٤ – ابن‌سبعين ، عبدالحق : خطاب الله بلسان نوره . (م .ت) بدار الكتب المصرية رقم ١٤٩ تصوف . ص ١٣٧ – ١٦٥ .

٥ – ابن سبعين ، عبدالحق : الدرة المضية والخافية الشمسية . نسخة مكتبة الرباط رقمها ٤٧١ .

٦ – ابن سبعين ، عبدالحق : دعوة حرف القاف . نسخة مكتبة برلين . رقمها ٣٦٥٤ .

٧ – ابن سبعين ، عبدالحق : رسالة . أولها : اعلم علمك الله حكمته أن العلم . (م .ت) ص ١٩٩ – ٢٠٢ .

٨ – ابن سبعين ، عبدالحق : رسالة . أولها : الله فقط . الله المستعان والمستعين. (م .ت) ص ١٢٩ – ١٣٧ .

٩ – ابن سبعين ، عبدالحق : رسالة التوجه . (م .ت) ص ٢٠٦ – ٢٠٩ .

١٠ – ابن سبعين ، عبدالحق : الرسالة الرضوانية .(م.ت) ص ٢٤٤ – ٢٧٧ .

١١ – ابن‌سبعين ، عبدالحق : رسالة الفتح المشترك . (م . ت) ص ٢٠٩ – ٢١٧ .

١٢ - ابن سبعين ، عبدالحق الرسالة الفقيرية .(م.ت) ص٢٢٥ - ٢٤٢ .

١٣ - ابن سبعين ، عبد الحق : لسان الفلك الناطق عن وجه الحقائق . نسخة مكتبة اصاف. رقمها ١٠٩ ، ٨٠٢ ، ١ .

١٤ - ابن سبعين ، عبدالحق كلام . أوله : استمع لما يوحى ويستقرأ . (م .ت) ص ١١٢ - ١٢٥ .

١٥ - ابن سبعين ، عبدالحق : كلام . أوله : الله الله الله ، رسمه العبد الفقير إلى عفو الله . (م .ت) ص ١٨١ - ١٩٣ .

١٦ - ابن سبعين ، عبدالحق كلام . أوله : من كف عن المهاكات بالكلية . (م .ت) ص ١٦٥ - ١٧٥ .

١٧ - ابن سبعين ، عبدالحق كلامه في مرقة . (م .ت) ص ٢٨٢ - ٢٩٢ .

١٨ - ابن سبعين ، عبدالحق كلامه في وصايا لأصحابه . (م .ت) ص٢٠٢ - ٢٠٤ .

١٩ - ابن سبعين ، عبدالحق كلامه في وصية . (م .ت) ص ١٩٩ - ٢٠٢ .

٢٠ - ابن سبعين ، عبدالحق : كلامه مشتمل على أنوار النبي . (م .ت) ص ٢١٧ - ٢٢٥ .

٢١ - ابن سبعين ، عبدالحق : كتاب الإحاطة . (م .ت) ص ٤٤٤ - ٤٧٤ .

٢٢ - ابن سبعين ، عبدالحق كتاب الألواح . (م .ت) ص ١٧٥ - ١٨١ .

٢٣ - ابن سبعين ، عبدالحق : كتاب الدرج ، أو : الحروف الوضعية في الصور الفلكية . مجاميع بدار الكتب المصرية. رقم ٢٠٢ .

٢٤ - ابن سبعين ، عبدالحق : كتاب العهد . (م .ت) ص ٢ - ٣ .

٢٥ - ابن سبعين ، عبدالحق : كتابفيهحكمومواعظ.(م.ت) ص٢٧٧ - ٢٨١.

٢٦ - ابن سبعين ، عبد الحق كتاب القسط . (م .ت) ص ٤٧٤ - ٤٧٧.

٢٧ - ابن سبعين ، عبدالحق : كتاب القوسية . (م .ت) ص ١٢٥ - ١٢٨ .

٢٨ - ابن سبعين ، عبدالحق كتاب النصيحة ، أو : الرسالة النورية . (م .ت) ص ٨٢ - ١١٢ .

المطبوعات :

٢٩ - ابن سبعين ، عبدالحق : الرسائل . الدار المصرية للتأليف والترجمة والنشر ١٩٦٥ م . حققه الدكتور عبد الرحمن بدوي .

٣٠ - ابن سبعين ، عبدالحق : الكلام على المسائل الصقلية . بيروت ١٩٤١ م . حققه شرف الدين يالتقايا .

المراجع

المخطوطات :

٣١ – ابن الخطيب ، محمد بن عبد الله : الإحاطة في أخبار غرناطة . صورة عن نسخة الاسكوريال بمدريد .

٣٢ – ابن طفيل القيسي ، محمد : حي بن يقظان (ورد عنوانها « أسرار الحكمة المشرقية » لابن سبعين خطأ) . نسخة بدار الكتب المصرية . رقم ٢ حكمة وفلسفة .

٣٣ – الذهبي ، شمس الدين : تاريخ الاسلام . نسخة بدار الكتب المصرية . رقم ٤٢ .

٣٤ – السلمي ، أبو عبد الرحمن : طبقات الصوفية . مخطوط بدار الكتب المصرية رقم ٢١٩٥ .

٣٥ – الصفدي ، صلاح الدين أيبك : الوافي بالوفيات . نسخة أحمد الثالث بتركيا . رقم ٢٩٢٠ .

٣٦ – الفاسي : العقد الثمين في تاريخ البلد الأمين . نسخة بدار الكتب المصرية رقم ١٧٨ .

٣٧ – المناوي ، عبد الرؤوف : الكواكب الدرية في تراجم السادة الصوفية . نسخة بدار الكتب المصرية . الرقمان : ٢٥٩ و ٢٦٠ .

الكتب العربية :

٣٨ – ابراهيم ، زكريا : الفلسفة الوجودية . دار المعارف بمصر ١٩٥٦ م .

٣٩ – ابن باجة : رسالة الاتصال بالعقل الفعال . نشرها الدكتور أحمد الأهواني في كتابه « تلخيص كتاب النفس لأبي الوليد بن رشد » سنة ١٩٥٠ م .

٤٠ – ابن بشكوال : الصلة . طبعة مدريد ١٨٨٢ م .

٤١ – ابن تغري بردي : النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة . دار الكتب المصرية ١٩٣٨ م .

٤٢ – ابن تيمية ، تقي الدين : تفسير سورة الاخلاص . طبعة النعساني بالقاهرة ١٣٢٣ هـ .

٤٣ – ابن تيمية ، تقي الدين : مجموعة الرسائل والمسائل . لجنة التراث العربي .

٤٤ – ابن خلكان ، أحمد : وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان . طبعة بولاق ١٢٧٥ هـ .

٤٥ – ابن خلدون ، عبدالرحمن : شفاء السائل لتهذيب المسائل . المطبعة الكاثوليكية بيروت ١٩٥٩ م . حققه اغناطيوس عبده .

٤٦ – ابن خلدون ، عبدالرحمن : كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر . دار البيان .

٤٧ – ابن سعد ، عبدالله : كتاب الطبقات الكبير . طبعة ليدن ١٣٢٢ هـ .

٤٨ – ابن شاكر الكتبي ، محمد : فوات الوفيات . مكتبة النهضة المصرية ١٩٥١ م .

٤٩ – ابن عبود ، محمد عبدالسلام : تاريخ المغرب . مطبعة المهدية بتطوان ١٩٥١م .

٥٠ – ابن عذارى ، المراكشي : البيان المغرب في أخبار الأندلس . ط ٣ بيروت . حققه ج . س . كولان وليفي بروفنسال .

٥١ – ابن عربي ، محيي الدين : فصوص الحكم . دار الكتاب العربي ببيروت ١٩٦٦ م . تحقيق أبي العلا العفيفي .

٥٢ – ابن عقيل ، عبدالله : شرح ألفية ابن مالك . مطبعة السعادة بمصر ١٣٣١ هـ .

٥٣ – ابن كثير ، عمادالدين : البداية والنهاية . مكتبة المعارف ببيروت والنصر بالرياض . الطبعة الاولى ١٩٦٦ م .

٥٤ – ابن العماد الحنبلي ، عبدالحي : شذرات الذهب في أخبار من ذهب . مكتبة القدسي بمصر ١٣٥١ هـ .

٥٥ – ابن قتيبه ، عبدالله : الشعر والشعراء . طبعة ليدن بعناية « دي غويه » ١٩٠٤ م .

٥٦ – أرسلان ، شكيب : الحلل السندسية في الأخبار والآثار الاندلسية . مطبعة البابي بمصر . الطبعة الاولى ١٩٣٩ م .

٥٧ – الأصبهاني ، أبوالفرج : الأغاني . طبعة الساسي بمصر ١٢٨٥ هـ

٥٨ – الأصفهاني ، أبونعيم : حلية الأولياء وطبقات الأصفياء . دار الكتاب العربي بيروت .
٥٩ – أمين ، أحمد : ضحى الاسلام ، مطبعة النهضة المصرية ١٩٦٤ م .
٦٠ – أمين ، أحمد : ظهر الاسلام . مطبعة النهضة المصرية ١٩٦٢ م .
٦١ – أمين ، أحمد : فجر الاسلام . مطبعة النهضة المصرية ١٩٦٤ م .
٦٢ – الأهواني ، أحمد فؤاد : فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط . طبعة القاهرة .
٦٣ – بدوي ، عبدالرحمن : أرسطو . مكتبة النهضة المصرية . الطبعة الثالثة ١٩٥٣ م .
٦٤ – بدوي ، عبدالرحمن : دراسات في الفلسفة الوجودية . دار الثقافة بيروت . الطبعة الثالثة ١٩٧٣ م .
٦٥ – البرنسي المغربي (زروق) ، أحمد : قواعد التصوف على وجه يجمع بين الشريعة والحقيقة . مطبعة الملاح بدمشق .
٦٦ – بسيوني ، ابراهيم : نشأة التصوف الاسلامي. دار المعارف بمصر ١٩٦٩ م .
٦٧ – البلاذري ، أحمد : فتوح البلدان . طبعة ليدن بتهذيب « دي غويه » ١٨٧٠ م .
١٨ – البلنسي ، يحيى : الوراثة المحمدية والفصول الذاتية . أوردها المقري في « النفح » .
٦٩ – بنعبدالله ، عبدالعزيز : تاريخ المغرب . مكتبة المعارف بالرباط والسلام بالدار البيضاء .
٧٠ – البوني ، أحمد : شمس المعارف الكبرى . طبعة القاهرة ١٩٦٩ م .
٧١ – البيروني ، أبوالريحان : تحقيق ماللهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة. نشره « سخاو » . طبعة أوروبا .
٧٢ – التفتازاني ، أبوالوفا : ابن سبعين وفلسفته الصوفية . دار الكتاب اللبناني ١٩٧٣ م .
٧٣ – الجاحظ ، أبوعثمان : البيان والتبيين . الشركة اللبنانيسة للكتاب بيروت.
٧٤ – جامي ، عبدالرحمن : نفحات الأندلس . طبعة كلكتا ١٨٥٩ م ؛
٧٥ – الجرجاني ، علي : كتاب التعريفات . طبعة الآستانة ١٨٣٧ م .

٧٦ – الجمالي ، حافظ المحاسب ، جمال : موجز المنطق مطبعة الترقي بدمشق ١٩٤٥ م .
٧٧ – جمعة ، محمد لطفي : تاريخ فلاسفة الاسلام في المشرق والمغرب . دار المعارف بمصر ١٩٢٧ م .
٧٨ – الجهشياري، محمد كتاب الوزراء والكتاب . مكتبة مصطفى الحلبي بالقاهرة ١٩٣٨ م .
٧٩ – حتي،فيليب . جرجي، ادوار.جبور، جبرائيل :تاريخ العرب (مطول) . مطبعة دار الكشاف ١٩٥١ م .
٨٠ – حسن،ابراهيم حسن : تاريخ الاسلام الديني والسياسي والثقافي والاجتماعي . مكتبة النهضة المصرية . الطبعة الاولى ١٩٦٧ م .
٨١ – حسين ، عبدالله : التصوف والمتصوفة . مطبعة التوفيق بالقاهرة .
٨٢ – الحيني ، محمدجابر : في العقائد والأديان . الهيئة المصرية العامة ١٩٧١ م .
٨٣ – خفاجة ، عبدالمنعم : قصة الأدب في الأندلس . مكتبة المعارف ببيروت ١٩٦٢ م .
٨٤ – خليفة،حسن.مراد، حسن.الشرقاوي،أحمد : تاريخ العرب في أفريقيا والأندلس . مطبعة الاعتماد بالقاهرة . الطبعة الأولى ١٩٣٨ م .
٨٥ – الذهبي، شمس الدين : دول الاسلام . مطبعة جمعية دائرة المعارف العثمانية بحيدر اباد . الطبعة الثانية ١٩٦٥ م .
٨٦ – الذهبي ، شمس الدين : العبر في خبر من غبر . طبعة الكويت ١٩٦٦ م .
٧٨ – الرندي، ابن عباد : الرسائل الكبرى . طبعة فاس ١٣٢٠ هـ .
٨٨ – زايد ، سعيد : الفارابي . دار المعارف بمصر ١٩٦٢ م .
٨٩ – زيدان ، جرجي : تاريخ اداب اللغة العربية . دار مكتبة الحياة بيروت .
٩٠ – السباعي ، أحمد : تاريخ مكة . مكتبتا الثقافة بمكة ودار الكتاب العربي بمصر ١٣٧٨ هـ .
٩١ – السلاوي، أبوالعباس : الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى . طبعة القاهرة ١٩١٠ – ١٩١٢ م .

٩٢ – السيوطي، جلال الدين : الاتقان في علوم القرآن . الطبعة الثالثة ١٩٤١ م .
٩٣ – السيوطي، جلال الدين : الاقتراح في علم أصول النحو . الطبعة الأولى بحيدر اباد ١٣١٠ هـ .
٩٤ – السيوطي، جلال الدين : المزهر في علوم اللغة وأنواعها . دار إحياء الكتب العربية . الطبعة الثالثة .
٩٥ – الشعراني ، عبدالوهاب : الطبقات الكبرى . مطبعة صبحي بالقاهرة .
٩٦ – الشمالي، عبده : دراسات في تاريخ الفلسفة العربية والاسلامية واثار رجالها . الطبعة الرابعة . دار صادر بيروت ١٩٦٥ م .
٩٧ – الشهرستاني ، محمد : الملل والنحل . طبعة كورتون .
٩٨ – الشهرستاني ، محمد : نهاية الإقدام في علم الكلام . طبعة أكسفورد .
٩٩ – الشيرازي، صدر الدين : الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة العقلية . (النسخة المطبوعة غير مرقومة) .
١٠٠ – شيخ الأرض ، تيسير : ابن باجة . دار الأنوار بيروت . الطبعة الاولى ١٩٦٥ م .
١٠١ – شيخ الأرض، تيسير : المدخل إلى فلسفة ابن سينا . دار الأنوار بيروت . الطبعة الاولى ١٩٦٧ م .
١٠٢ – الصالح ، صبحي : دراسات في فقه اللغة . دار العلم للملايين بيروت . الطبعة الرابعة ١٩٧٠ م .
١٠٣ – صبحي ، أحمد محمود : الفلسفة الأخلاقية في الفكر الاسلامي . دار المعارف بمصر ١٩٦٩ م .
١٠٤ – الصعيدي، عبدالمتعال : الوسيط في تاريخ الفلسفة العربية الاسلامية دار صادر بيروت . الطبعة الرابعة ١٩٦٥ م .
١٠٥ – الضبي : بغية الملتمس في تاريخ رجال المغرب ، طبعة مدريد ١٨٨٤ م .
١٠٦ – ضيف ، شوقي : الفن ومذاهبه في النثر العربي . دار المعارف بمصر . الطبعة الخامسة .
١٠٧ – الطوسي ، أبو نصر : اللمع . طبعة ليدن .

١٠٨ – الطويل ، توفيق : أسس الفلسفة . مطبعة النهضة المصرية . الطبعة الثانية ١٩٥٥ م .

١٠٩ – عبدالنور ، جبور : التصوف عند العرب . طبعة بيروت ١٩٣٨ م .

١١٠ – عبده ، محمد : رسالة التوحيد . دار المعارف بمصر . الطبعة الثانية ١٩٦٦ م .

١١١ – العثمان ، عبدالكريم : سيرة الغزالي وأقوال المتقدمين فيه . دار الفكر بدمشق .

١١٢ – العسقلاني ، شهاب‌الدين أحمـــد : لسان الميزان . طبعة الهند ١٣٣٠ هـ .

١١٣ – العقيقي ، نجيب : المستشرقون . دار المعارف بمصر ١٩٦٤ م .

١١٤ – علي ، جواد : المفصل في تاريخ العرب قبل الاسلام . دار العلم للملايين ببيروت ومكتبة النهضة ببغداد .

١١٥ – عنان ، محمدعبدالله : عصر المرابطين والموحدين في المغرب والأندلس . (القسم الثاني) الطبعة الاولى بالقاهرة ١٩٦٤ – ١٩٦٥ م .

١١٦ – العوا ، عادل : القيمة الأخلاقية . مطبعة جامعة دمشق .

١١٧ – العوا ، عادل : الكلام والفلسفة . الطبعة الثالثة بجامعة دمشق ١٩٦٥ م .

١١٨ – الغبريني ، أبوالعباس : عنوان الدراية فيمن عرف من العلماء في المائة السابعة ببجاية . الجزائر ١٩١٠ م . وأخرى بالجزائر ١٩٧٠ م بتحقيق رابح بونار .

١١٩ – الغزالي ، أبوحامد : الاقتصاد في الاعتقاد . دار الأمانة بيروت ١٩٦٩ م .

١٢٠ – الغزالي ، أبوحامد : تهافت الفلاسفة . دار المعارف بمصر . الطبعة الثالثة ١٩٥٨ م . تحقيق الدكتور سليمان دنيا .

١٢١ – الغزالي ، أبوحامد : فضائح الباطنية . الدار القومية بالقاهرة ١٩٦٤ م. تحقيق الدكتور عبد الرحمن بدوي .

١٢٢ – الغزالي ، أبوحامد : فيصل التفرقة بين الاسلام والزندقة . دار إحياء

الكتب العربية الطبعة الاولى ١٩٦١ م . تحقيق د . سليمان دنيا .
١٢٣ – الغزالي ، أبوحامد : القسطاس المستقيم . طبعة الزعبي ببيروت وحمص ١٩٧٢ م .
١٢٤ – الغزالي، أبوحامد : مقاصد الفلاسفة . دار المعارف بمصر ١٩٦١ م . تحقيق الدكتور سليمان دنيا .
١٢٥ – غلاب ، محمد : التصوف المقارن . مكتبة نهضة مصر بالقاهرة .
١٢٦ – غلاب ، محمد : الفلسفة الاسلامية في المغرب . الدار المصرية بالقاهرة .
١٢٧ – غلاب ، محمد : مشكلة الألوهية . دار إحياء الكتب العربية الطبعة الثانية ١٩٥١ م .
١٢٨ – الفارابي ، أبونصر كتاب الحروف . دار المشرق بيروت ١٩٦٨ م . تحقيق مهدي حسن .
١٢٩ – الفاخوري ، حنـــا الجر ، خليل : تاريخ الفلسفة العربية . الطبعة الثانية ١٩٦٣ م بيروت .
١٣٠ – فروخ ، عمر : ابن باجة . طبعة بيروت .
١٣١ – القالي، أبوعلي : الأمالي . طبعة القاهرة .
١٣٢ – القشيري، عبدالكريم : رسالة في علم التصوف . مكتبة صبيح بالقاهرة .
١٣٣ – كرم ، يوسف : تاريخ الفلسفة الحديثة . دار المعارف بمصر ١٩٦٢ م .
١٣٤ – كرم ، يوسف : تاريخ الفلسفه اليونانية . لجنة التأليف بالقاهرة ١٩٣٦ م .
١٣٥ – كرم ، يوسف : العقل والوجود . دار المعارف بمصر ١٩٦٤ م .
١٣٦ – الكسم ، بديع : محاضرات في الفلسفة العامة . جامعة دمشق ١٩٦٦ م .
١٣٧ – الكسم ، بديع : محاضرات في فلسفة هيجل . جامعة دمشق ١٩٦٦ م .
١٣٨ – مبارك ، زكي : التصوف الاسلامي في الأدب والأخلاق . مطبعة الاعتماد بمصر . الطبعة الاولى ١٩٣٨ م .

١٣٩ – محمود، عبدالقادر الفلسفة الصوفية في الاسلام . دار الفكر العربي ١٩٦٧ م .

١٤٠ – محمود، فوقيةحسين : فيشته وغاية الانسان . المكتبة الانجلومصرية . الطبعة الأولى .

١٤١ – مدكور، ابراهيم : في الفلسفة الاسلامية . دار العلم للملايين بيروت ١٩٦٧ م .

١٤٢ – المراكشي ، عبدالواحد : المعجب في تلخيص أخبار المغرب . الطبعة الاولى بالقاهرة ١٩٤٩ م .

١٤٣ – مغنية ، محمدجواد معالم الفلسفة الاسلامية . دار العلم للملايين ١٩٦٠ م .

١٤٥ – مقدسي ، أنطون : السفسطائيون ومشكلة اللغة . جامعةدمشق ١٩٦٦م .

١٤٦ – المقري، أحمد : نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب . دار صادر بيروت ١٩٦٨ م . تحقيق الدكتور إحسان عباس .

١٤٧ – المقريزي، تقي‌الدين : المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار طبعة بولاق ١٢٧٠ هـ .

١٤٨ – المكي ، أبوطالب : قوت القلوب . المطبعة المصرية بالقاهرة ١٩٣٢ .

١٤٩ – مندور ، محمد : الأدب ومذاهبه . دار نهضة مصر بالقاهرة .

١٥٠ – موسى ، محمديوسف : بين الدين والفلسفة في رأي ابن رشد وفلاسفة العصر الوسيط . دار المعارف بمصر ١٩٥٩ م.

١٥١ – الميداني، أبوالفضل‌أحمد : مجمع الأمثال . المطبعة الخيرية بمصر .

١٥٢ – نمر ، نسيب : تطور الديالكتيك عبر التاريخ . دار الرائد العربي بيروت .

١٥٣ – النووي، أبوزكريايحيى : رياض الصالحين . المكتبة الأهلية بيروت .

١٥٤ – الهاشمي ، أحمد جواهر البلاغة في المعاني والبيان والبديع . مطبعة دار السعادة بالقاهرة . الطبعة الثالثة ١٩١٤ م .

١٥٥ – اليافعي ، عبدالله : مرآة الجنان وعبرة اليقظان في معرفة مايعتبر من حوادث الزمان . مطبعة دائرة المعارف بحيدر اباد الدكن ١٣٣٩ هـ .

١٥٦ – اليافي ، عبدالكريم : دراسات فنية في الأدب العربي . مطبعة جامعة دمشق ١٩٦٣ م .

١٥٧ – اليونيني ، محمد : مرآة الزمان . مطبعة دائرة المعارف بحيدر اباد .

الكتب المترجمة :

١٥٨ – أرسطو : مابعد الطبيعة . طبعة جامعة برلين .

١٥٩ – أفلاطون : الجمهورية . ترجمة حنا خباز . دار القلم بيروت . الطبعة الاولى ١٩٦٩ م .

١٩٦٠ – أفلاطون : فيدون (ضمن محاورات أفلاطون) ترجمة زكي نجيب محمود . مطبعة لجنة التأليف بالقاهرة ١٩٥٤ م .

١٦١ – بالنثيا ، انخيل جنثالث : تاريخ الفكر الاندلسي . (الطبعة الثانية ١٩٤٥ م) . ترجمة حسين مؤنس . مكتبة النهضة المصرية ١٩٥٥ م .

١٦٢ – بايه ، ألبير : تاريخ الفكر الحر . ترجمة بهيج شعبان . منشورات عويدات بيروت . الطبعة الاولى ١٩٦١ م .

١٦٣ – جيب ، هاملتون : بنية الفكر الديني في الاسلام . تعريب الدكتور عادل العوا . مطبعة جامعة دمشق ١٩٦٥ م .

١٦٤ – جيب ، هاملتون : دراسات في حضارة الاسلام . ترجمة الدكتور احسان عباس ، د . محمد يوسف نجم ، د . محمود زايد . دار العلم للملايين ١٩٦٤ م .

١٦٥ – جولد زيهر : المذاهب الاسلامية في تفسير القرآن . ترجمة علي عبدالقادر . طبعة القاهرة ١٩٤٤ م .

١٦٦ – دي بور ، ت. ج . : تاريخ الفلسفة في الاسلام . لجنة التأليف بالقاهرة . الطبعة الرابعة ١٩٥٧ م .

١٦٧ – ديورانت ، ول : قصة الفلسفة . ترجمة فتح الله المشعشع . مكتبة المعارف بيروت . الطبعة الثانية ١٩٧٢ م .

١٦٨ – ديوي ، جون : البحث عن اليقين . ترجمة د . أحمد فؤاد الأهواني . دار إحياء الكتب العربية بالقاهرة ١٩٦٠ م .

١٦٩ – رويه ، ريمون : فلسفة القيم . تعريب د . عادل العوا مطبعة جامعة دمشق .

١٧٠ – ريتشاردز ، إيفور : مبادىء النقد الأدبي . ترجمة د . مصطفى بدوي . المؤسسة المصرية العامة ١٩٦٣ م .

١٧١ – ريد ، هربرت : معنى الفن . ترجمة سامي خشبة . دار الكاتب العربي بالقاهرة ١٩٦٨ م .

١٧٢ – سارتر ، جان بول : الوجودية فلسفة انسانية . ترجمة حنا دميان . دار بيروت للطباعة والنشر ١٩٥٩ م .

١٧٣ – سبنله ، جان إدوار : الفكر الألماني من لوثر إلى نيتشه . ترجمة تيسير شيخ الارض . وزارة الثقافة بدمشق ١٩٦٨ م .

١٧٤ – ستيس ، ولتر : الزمان والأزل . ترجمة د . زكريا ابراهيم . المؤسسة الوطنية للطباعة والنشر ببيروت ١٩٦٧م .

١٧٥ – سيديو ، ل . أ : تاريخ العرب العام . ترجمة عادل زعيتر . دار احياء الكتب العربية بالقاهرة . الطبعة الاولى ١٩٤٨ م .

١٧٦ – سيرو ، رينيه . كريسون ، أندريه : هيغل وفلسفته . ترجمة نهاد رضا . دار الأنوار بيروت .

١٧٧ – غرديه ، لويس . قنواتي ، ج : فلسفة الفكر الديني بين الاسلام والمسيحية . ترجمة د . صبحي الصالح د . فريد جبر . دار العلم للملايين ببيروت ١٩٦٧ م .

١٧٨ – فرويد ، سيغموند : موجز التحليل النفسي . ترجمة سامي محمود علي وعبدالسلام القفاش دار المعارف بمصر ١٩٧٠ م .

١٧٩ – كيميني ، جون : الفيلسوف والعلم . ترجمة د . أمين الشريف . المؤسسة الوطنية للطباعة والنشر بيروت ١٩٦٥م .

١٨٠ – لالاند ، أندريه : العقل والمعايير . تعريب د . عادل العوا . الشركة العربية بدمشق . ١٩٦٦ م .

١٨١ – لندزي، جاردنر. هول، كالفن : نظريات الشخصية. ترجمة د. أحمد فرج، قدري محمود حنفي، لطفي محمد فطيم. الهيئة المصرية ١٩٧١ م.

١٨٢ – لفجوى، آرثر : سلسلة الوجود الكبرى. ترجمة د. ماجد فخري. دار الكاتب العربي ١٩٦٤ م.

١٨٣ – ماسون – أورسيل، بول : الفلسفة في الشرق. ترجمة محمد يوسف موسى. دار المعارف بمصر ١٩٤٥ م.

١٨٤ – نيكلسون، رينولد آلن : الصوفية في الاسلام. ترجمة نور الدين شريبة. مكتبة الخانجي بالقاهرة ١٩٥١ م.

١٨٥ – نيكلسون، رينولد آلن في التصوف الاسلامي وتاريخه. ترجمة أبي العلا العفيفي. لجنة التأليف بالقاهرة ١٩٦٩ م.

١٨٦ – هيدجر، مارتن : ماالفلسفة وماالميتافيزيقا. ترجمة محمد رجب. دار النهضة العربية بالقاهرة ١٩٦٤ م.

١٨٧ – يسبرز، كارل : مدخل إلى الفلسفة. ترجمة جورج صدقني. مكتبة أطلس بدمشق.

• • •

الكتب الاجنبية :

188 - Ali(Muhammad) The Brophet Muhammad-(London 1950).

189 - Brockelmann (k.) : Geschicete der Arabichen Litteratur. Supplement I. (1937).

190 - Ayer (A.j) : Language, Truth and logic. (1953).

191 - Galwash (Ahmad) : The Religion of Islam. (New york).

192 - Gaudefroy- demombynes (M.) : Muslim Institutions. (London 1954).

193 - Goad (E.M.) : Philosophycal Aspects of Modern science. (1932)

194 - Green (T.M.) : Brolegomenon to Ethics.

195 - Jaspers (K.) : Fxistentilaism from Dostoevesky to Sartre.

196 - Plato : The Last Days of Socrates. (penguin classics)

197 - Renan : Averroés et L'Averroisme, géme éd ,Paris.

كتب مجهولة المؤلفين

١٩٨ – شرح رسالة العهد : مخطوط بالخزانة التيمورية بدار الكتب الوطنية
لابن سبعين بمصر . رقم ١٤٩ تصوف .ص٣ –٨١ .

١٩٩ – جواهر السر المنير في : مخطوط بدار الكتب الظاهرية بدمشق . رقم
أصول البسط والتكسير ٧١٢٧ .
« الجزء الأول »

دوائر المعارف والمعاجم والموسوعات :

٢٠٠ – دائرة المعارف الاسلامية . طبعة ١٩٣٣ م .

٢٠١ – دائرة معارف الدين والأخلاق . الطبعة الثانية ١٩٣٤ م .

٢٠٢ – دائرة معارف القرن : دار المعارف ببيروت الطبعة الثانية
العشرين (محمد فريد وجدي) : ١٩٧١ م .

٢٠٣ – الأعلام (خير الدين : الطبعة الثانية ١٩٥٤ م .
الزركلي) .

٢٠٤ – القاموس المحيط : مكتبة النوري بدمشق.
(الفيروز آبادي)

٢٠٥ – كشف الظنون عن أسامي : وكالة المعارف ١٩٤١ م .
الكتب والفنون (حاجي خليفة)

٦٠٢ – إيضاح المكنون في الذيل : وكالة المعارف ١٩٤١ م.
على كشف الظنون (حاجي
خليفة)

٢٠٧ – معجم البلدان (ياقوت : طبعة مصر ١٩٠٩ م .
الحموي) .

٢٠٨ – معجم المؤلفين (عمر رضا كحالة) . مطبعة الترقي بدمشق ١٩٥٨ م .

٢٠٩ – هدية العارفين في أسماء المؤلفين واثار المصنفين (اسماعيل البغدادي) . : مطبعة وكالة المعارف باستانبول ١٩٥١ م .

210 - Encyclopédie De l'Islam. (Paris 1927).

211 -The Encyclopedia of Philosophy.(collien-Macmillan Limited, London).

المجلات :

٢١٢ – زيادة ، محمدمصطفى : ابن سبعين وفريدريك الثاني . مجلة رسالة الاسلام السنة الثانية . ص ٢٩٠ ، السنة الثالثة ص٤٠ .

٢١٣ – مجلة المجلة : العدد ٣٢ ص ٦٥ – ٦٨ نقلا عن : تزيتانو ، امبرتور : المسلمون في صقلية .

214 - Macdonald (C. B.): One phase of teh Doct. of the Unity of God, Hetford Siminary Recond, XX.

215 - Amari (Michele) : Questions philosophiques Adressées Auxsavants Musulmans par L'Empereur Fréderic II, Jurnal Asitique, 5éme, Sém. I, Paris (1853), pp. 240-274.

216 - Colen (G.S.) : Abdel- Haqq El - Badisi, El Maqsad, tred. annoéte de G.S. colen Archives Marocaines, XXV (1926), pp. 47-49, et 181-182.

217 - Lator (Estban) : Ibn Sabin de Murcia ysu "Budd Al'Arif" en revista Al-Andelus vol. IX, Madrid (1944), pp. 371-417.

218-Massignon (Louis): Ibn Sabin et La Critique Psycho logique Daus l'Histoire de La Philosopihe Muslimane, en Mémorial Henri Basset, Paris (1928), II. pp. 124 et suiv.

219 - Recueil de Textes Inédits Concernant L'Histoire de Mystique en bays D'Islam; Paris (1929).

فهارس المكتبات :

٢٢٠ – برنامج الكتب العربية الموجودة بخزانة جامع القرويين بعاصمة فاس . مطبعة البلدية بدار المكينة ١٩١٧ م .

٢٢١ – خزائن الكتب في دمشق وضواحيها . وضعه حبيب الزيات . مطبعة المعارف بمصر ١٩٠٣ م .

٢٢٢ – دفتر مكتبة النور العثمانية باستانبول .

٢٢٣ – الرسالة المستطرفة . وضعها محمد بن جعفر الكتابي . الطبعة الاولى ١٣٣٢ هـ .

٢٢٤ – فهرس الخزانة التيمورية بالقاهرة . مطبعة دار الكتب المصرية ١٩٤٨ م .

٢٢٥ – فهرس دار الكتب المصرية بالقاهرة . مطبعة دار الكتب ١٩٣٣ م .

٢٢٦ – فهرس الكتب العربية بالمكتبة الخديوية المصرية (٧ أجزاء) . القاهرة . الطبعة الثانية ١٣١٠ هـ .

٢٢٧ – فهرس مخطوطات حسن الأنكرلي في مكتبة الأوقاف العامة ببغداد . وضعه عبدالله الجبوري بمساعدة المجمع العلمي العراقي ١٩٦٧ م .

٢٢٨ – فهرس مخطوطات خزانة الآداب في لاهور – الهند .

٢٢٩ – فهرس مخطوطات دار الكتب الظاهرية . تصنيف عبد الحميد الحسن . دمشق ١٩٧٠ م .

٢٣٠ – فهرس المخطوطات العربية في الامبروزيانا بميلانو . وضعه صلاح الدين المنجد القاهرة ١٩٦٠ م .

٢٣١ – فهرس المخطوطات العربية في معهد الدراسات الاسلامية العليا ببغداد . ويضم مجموعات : كوركيس عواد ، ميخائيل عواد ، يوسف مسكوني ، حسين محفوظ . طبعة ١٩٦٨ م .

٢٣٢ – فهرس المخطوطات العربية في مكتبة الأوقاف العامة ببغداد . وضعه عبدالله الجبوري . مطبعة الارشاد ببغداد . الطبعة الاولى ١٩٧٣ م .

٢٣٣ – فهرس المخطوطات العربية في المكتبة السليمانية باستانبول .

٢٣٤ - فهرس المخطوطات العربية في مكتبة صوفيا ببلغاريا تصنيف يوسف عز الدين . مطبعة المجمع العلمي العراقي ببغداد ١٩٦٨ م .

٢٣٥ - فهرس مخطوطات المسجد الأحمدي بطنطا . إعداد علي سامي النشار وعبده الراجحي وجلال أبوالفتوح . مطبعة جامعة الاسكندرية ١٩٦٤ م .

٢٣٦ - فهرس المخطوطات المصورة بمعهد إحياء المخطوطات العربية بالقاهرة . تصنيف فؤاد سيد . دار الرياض ١٩٥٤ م .

٢٣٧ - فهرس المكتبة الأزهرية بالقاهرة . مطبعة الأزهر ١٩٤٥ م .

٢٣٨ - فهرس مكتبة مجلس شورى ملي - طهران . عبد الحسين حائري . طهران ١٣٤٥ هـ .

٢٣٩ - كتاب مخطوطات الموصل . وضعه داود الجلبي الموصلي . مطبعة الفرات ببغداد ١٩٢٧ م .

٢٤٠ - مخطوطات المكتبة العباسية في البصرة (القسم الثاني) . إعداد علي الخاقاني . مطبعة المجمع العلمي العراقي ١٩٦٢ م .

٢٤١ - مخطوطات مكتبة محمد البغدادي . تأليف محمد هادي الأميني . مطبعة القضاء في النجف .

٢٤٢ - معجم المطبوعات العربية والمعربة (١١ جزءاً) . جمعه ورتبه يوسف إليان سركيس . مطبعة سركيس بمصر ١٩٢٨ م .

٢٤٣ - النشرة الدورية لدار الكتب المصرية لسنوات ١٩٢١ - ١٩٢٦ م . مطبعة دار الكتب المصرية بالقاهرة ١٩٢٨ م .

٢٤٤ - النشرة المصرية للمطبوعات - دار الكتب والوثائق القومية بمصر . مطبعة دار الكتب بالقاهرة ١٩٦٨ م .

٢٤٥ - نشرة مكتبية للمخطوطات المصورة المحفوظة في مديرية إحياء ونشر التراث العربي بدمشق (٥ أجزاء) . أعدها عدنان درويش . طبعة دمشق ١٩٦٨ م .

٢٤٦ - نوادر المخطوطات (٨ أجزاء) . أعدها عبد السلام هارون . مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر بالقاهرة ١٩٥٤ م .

• • • •

فهرس الموضوعات

تصدير ٥
مقدمة ٧

الباب الأول : ابن سبعين وعصره

الفصل الأول : من حركة الحياة ١٥
مولده ونشأته الفكرية ١٦
الأوضاع السياسية والاجتماعية ٢١
الحركة الفلسفية والثقافية ٢٩
وفاتـــه ٣٦

الفصل الثاني: مؤلفات وآراء ٣٩
مؤلفاتـــه : ٣٩
أ ـ الكتب : ٤٠
١ ـ جواب صاحب صقلية ٤٠
٢ ـ بـــد العارف ٤١
ب ـ الرسائل : ٤٣
١ ـ ما هو متوافر منها ٤٣
٢ ـ مالم يعثر عليه ٤٨

ج – المؤلفات المنحولة ٥٠
آراء للمتقدمين والمحدثين : ٥٢
أ – الساخطون عليه ٥٣
ب – الراضون عنه ٥٤

الباب الثاني : الأطر الفكرية

الفصل الأول : الفقيه ٦٣
الفقه ودلالته ٦٣
الفقه في ذلك العصر ٦٦
الشيخ ابن سبعين ٦٨
الفقه السبعيني : ٧١
أ – مخالفة الفقهاء ٧٢
ب – آراؤه الفقهية ٧٤
الفصل الثاني : المتكلم ٧٩
ماهية علم الكلام ووضعيته ٧٩
علم الكلام المضاد ٨٥
النظر بالمسائل الكلامية ٨٨
أ – نقد آراء المخالفين ٨٩
ب – الأحكام البديلة ٩١
الفصل الثالث : الصوفي ٩٧
التصوف وأحواله ٩٧
طرائق التصوف العامة ١٠٤
أ – مرحلة النشوء : ١٠٥

١ ــ الزهد ١٠٥

٢ ــ التوكل ١٠٦

ب ــ مرحلة النضج : ١٠٧

١ ــ الحب ١٠٧

٢ ــ الفناء في الله ١٠٧

٣ ــ الحلول ١٠٨

ج ــ مرحلة الاكتمال : ١٠٩

١ ــ وحدة الوجود ١٠٩

٢ ــ الوحدة المطلقة ١٠٩

الطريقة السبعينية ١١٠

أ ــ مصادرها ١١٠

ب ــ موقفها من سابقيها ١١٢

ج ــ تعاليمها ١١٣

د ــ تلاميذ ابن سبعين ١١٨

الباب الثالث : فلسفة الوحدة المطلقة

الفصل الأول : الأسس التكوينية ١٢٧

ثقافة ابن سبعين الفلسفية ١٢٧

نقطة الانطلاق ١٢٩

نقد الفلاسفة ١٣١

الوجود والعدم : ١٣٢

أ ــ الوجود : ١٣٣

١ ــ ماهيته ١٣٣

٢ ــ أنواعه ١٣٣

ب ـ العدم : ١٣٤
١ ـ ماهيته ١٣٥
٢ ـ إطلاقه ١٣٥
٣ ـ المعدوم ١٣٥
٤ ـ ضروب المعدوم ١٣٦
٥ ـ الإعـــدام ١٣٦
التصوف طريقة ١٣٧
الفلسفة وسيلة ١٣٨

الفصل الثاني : نظرية المعرفة ١٤١

الوهم وأسبابه ١٤٢
نقد المنهج : ١٤٣
أ ـ عند الفقيه ١٤٣
ب ـ عند الكلامي ١٤٤
ج ـ عند الصوفي ١٤٥
د ـ عند الفيلسوف ١٤٦
إبطال المنطق الصوري : ١٤٧
أ ـ الحدود ١٤٨
ب ـ الألفاظ الستة ١٤٩
ج ـ المقولات العشر ١٥١
د ـ بقية البحوث المنطقية ١٥٥
علم التحقيق ومنهجه ١٥٥
منطق التحقيق ١٥٧

الفصل الثالث : العالم الأصغر ١٥٩
طريق النفس : ١٥٩
أ ــ رفض المناهج التقليدية : ١٦٠
١ ــ مناهج الفقهاء ١٦١
٢ ــ مناهج الكلاميين ١٦٢
٣ ــ مناهج الصوفيين ١٦٣
٤ ــ مناهج الفلاسفة ١٦٥
ب ــ الكلمة الجامعة المانعة ١٦٦
ج ــ تركيب الحروف ١٦٨
تحصيل الكمال الانساني : ١٧٠
أ ــ الطرق ١٧١
ب ــ الاشكال ١٧٥
علم الروح : ١٧٦
أ ــ معرفة الأمر بكماله ١٧٧
ب ــ نظرية النبوة : ١٧٧
١ ــ النفس السعيدة ١٧٨
٢ ــ النبي ودعوته ١٧٨
٣ ــ أنوار النبي محمد ١٧٩
من العالم الأصغر إلى الأكبر ١٨٣
الفصل الرابع : العالم الأكبر ١٨٥
مهمة العلم : ١٨٥
أ ــ منهج البحث العلمي ١٨٦
ب ــ خصائص العالم ١٨٧

في البدء كان الحق ١٨٨
الله والعالم : ١٩١
أ ـ الماهية الالهية ١٩٢
ب ـ إحاطة الإحاطات ١٩٣
حقيقة العالم : ١٩٥
أ ـ دائرة الوجود ١٩٦
ب ـ المتصوّر المطلق ١٩٧
ج ـ أنواع الحكم ١٩٨
د ـ وصف المسمّى ١٩٩
هـ ـ مطلق الصورة ١٩٩
تمايز الماهيات : ٢٠٠
أ ـ الماهية المطلقة ٢٠٠
ب ـ الماهية المقيدة ٢٠٠
ج ـ الماهية الوهمية ٢٠١
الموقف النهائي ٢٠٢
الفصل الخامس : ميتافيزيقا الأخلاق ٢٠٣
صياغة قيمية : ٢٠٦
أ ـ انتقاد الأخلاق السابقة ٢٠٦
ب ـ الباعث الأخلاقي : ٢٠٩
١ ـ معيار الأخلاق ٢١٠
٢ ـ الغفلة والجهل ٢١٠
٣ ـ الخير والشر ٢١٠
الخير ومتعلقاته : ٢١٢

أ – أنواع الخير ٢١٢
ب – السعادة ٢١٣
ج – اللذة والألم : ٢١٥
١ – ضد الفلاسفة ٢١٥
٢ – مع المقرب ٢١٦
د – النعمة ٢١٧
هـ – الرحمة ٢١٨
و – التوبة ٢١٩
السلوك والتربية : ٢٢١
أ – السفر وتعاليمه : ٢٢١
١ – المجاهدة ٢٢٢
٢ – التقويم ٢٢٢
٣ – السلوكية المثلى ٢٢٣
ب – التصرف بالطبيعة : ٢٢٤
١ – التخطي ٢٢٥
٢ – الأصول ٢٢٦
الانسانية التامة ٢٣٢

الباب الرابع : تقويم الاتجاه السبعيني

الفصل الأول : سيكولوجية الاسلوب والمنحى ٢٤١
حدود الامكانات ٢٤١
تفسير مقترح : ٢٤٥
أ – تسويغ نظري ٢٤٥

ب ـ الاتجاه الصرفي ٢٤٨
ج ـ مفكرنا بالتحديد ٢٥٧
قضايا مشكلة : ٢٦١
أ ـ غموض الأسلوب ٢٦١
ب ـ سمة التشيّع ٢٦٧
١ ـ الرد على ابن خلدون ٢٦٩
٢ ـ موقف التفتازاني ٢٧١
٣ ـ إفادة البلنسي ٢٧٢
٤ ـ طلب الظاهر بيبرس ٢٧٣
ج ـ المناسك ٢٧٦
د ـ الانتحار ٢٧٨
الفصل الثاني : الديالكتيك الالهي ٢٨٣
الخاصة الديالكتيكية ٢٨٥
الكشف عن الديالكتيك ٢٨٦
صياغة رياضية ٢٩٤
علامات فارقة ٣٠٠
الفصل الثالث : الفلسفة الانتقادية ٣٠٥
إفادة جدلية ٣٠٦
نقد بعد نقد ٣١٤
مشكلة المعرفة ٣٣١
مشكلة النفس ٣٣٧
الفصل الرابع : الفلسفة الإيجابية والاعتقادية ٣٣٩
أسس الفلسفة : ٣٤٠

أ – الله : ٣٤١
١ – المسلّمات ٣٤٢
٢ – البرهان ٣٤٣
٣ – الثبوت والامتناع ٣٤٤
٤ – صوت ٣٤٦
ب – النفس والعالم : ٣٥٠
١ – تفريق ٣٥١
٢ – وضع الصيغة ٣٦٠
٣ – محاولات ٣٦١
ج – الأخلاق ٣٦٣
الاعتقاد – موقف : ٣٦٧
أ – دلالات خاصة ٣٦٧
ب – ترك الحيطة ٣٦٩
خاتمـــة ٣٧٥
جريدة المصادر والمراجع ٣٩٥

• • •
• •
•